الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي.

جامعة الحاج لخضر – باتنة –

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية.

قسم العلوم الإنسانية.

شعبة الفلسفة.

الرقم التسلسلي:.....................

إشكالية فكر النهضة العربية

- دراسة نقدية لمشروع النهضة-

رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة.

إعداد الطالب: **بإشراف الأستاذ:**

موسى بوبكر أ.د: عبد المجيد عمراني.

لجنة المناقشة:

أ.د سعيد فكرة (جامعة باتنة)..رئيسا

أ.د عبد المجيد عمراني(جامعة باتنة)..**مشرفا ومقررا**

أ.د اسماعيل زروخي (جامعة قسنطينة)..**مناقشا**

أ.د عمر بوساحة (جامعة الجزائر)...**مناقشا**

أ.د عبد العزيز بن يوسف(جامعة الجزائر)..**مناقشا**

أ.د فتيحة زرداوي(جامعة الجزائر)...**مناقشا**

السنة الجامعية: 2010-2011

إهداء:

إلى:

الوالدين العزيزين...

زوجتي الكريمة وابنتي العزيزة رونق.

شكر وتقدير

أتوجه بالشكر والتقدير الخالصين للأستاذ الدكتور : عبد المجيد عمراني نظير كل ما أحاطني به من فضل طيلة هذا المشوار العلمي، ولا أعني فضل الأستاذ على الطالب وحسب، بل فضل الأخ على أخيه...

كما أتقدم بجزيل الشكر، لكل من ساهم في تكويننا المعرفي والمنهجي طيلة مرحلة الدراسة.

وأخيرا أتوجه بشكري إلى كل الزملاء والأصدقاء، الذين تحملوا بعض متاعب هذا العمل ، وعلى رأسهم الدكتور : سليمان قريري.

مقدمة.

يعد المشروع النهضوي العربي حدثا فكريا ينبغي الوقوف أمامه بالتحليل طويلا. وذلك لأن مفهوم النهضة في حد ذاته يثير عديدا من المشكلات النظرية والتاريخية في آن واحد، لأنه يحيل على الفور في مشروع النهضة بالمعنى التاريخي للكلمة الذي بدأ في مصر في أخريات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والذي انتقل من بعد إلى بيروت وأقطار عربية أخرى.

وقد اعتبرت هذه النهضة منذ قيامها على أنها بمثابة التنظير لحقبة التنوير الأوروبي، وتتسم بكونها مشروعا للتحديث الفكري والإصلاح.

ينظر لهذه النهضة أساسا بأنها وثيقة الصلة بالصدمة الحضارية التي نجمت عن الغزو الفرنسي بقيادة نابليون بونابرت لمصر عام8971، بعدما تبين بجلاء حجم التخلف العربي وخصوصا إذا ما قورنت بالتقدم الغربي، ولاشك أن مشروع محمد علي للنهوض بمصر كان عثرة التفكير في النهوض بالبلاد العربية من المحيط إلى الخليج – التي عرفت ظروف التدخل العثماني، ثم الاستعمار الغربي– بطريقة ايجابية من أجل الإجابة على السؤال الرئيسي لماذا التخلف وما هي النهضة وما أسبابها وما مكوناتها؟ وفي هذا السياق يمكن فهم حركة التحديث في الإمبراطورية العثمانية والتي اتخذت شكل استحداث تنظيمات جديدة.

يعني أن مفهوم الإصلاح في بداية ظهوره، كان يحمل ظلالا عثمانية يقوم بها موظفو السلطنة لإصلاحها، ومن بعد صار المفهوم عند المتنورين العرب يعني إصلاح الولايات العربية تحديدا في نطاق السلطنة العثمانية أولا، ثم بالاستقلال عنها عندما وضع مصير السلطنة موضع الشك، وعندما بات الإصلاح العثماني غير مؤكد، فتح الباب لإعادة الاعتبار للأمة العربية، وظهور فكرة القومية، وهنا ظهر مصطلح النهضة بدلا عن الإصلاح، لم يأت هذا المصطلح أو المفهوم –النهضة– من فراغ بل كان بتأثير من النهضة الأوروبية ومحاكاة للإصلاح اللوثري، والثورة الفرنسية من حيث المضمون.

كان السؤال: هل النهضة أو الإصلاح قد أصبح لازما لأن هنالك خللا ذاتيا أصاب المجتمع فأوجب إصلاحا، أو صار ضرورة لا محيد عنها ولا مناص منها، لأن الخلل ناجم عن الهجوم الأجنبي، وما الذي تعنيه النهضة، أو ستعنيه؟ أي هل الأمر ينطلق من وعي الخلل الذاتي الداخلي؟ وهذا الخلل أهو ناتج عن السقوط في التحريف(التقليد) وتعاظم الهوة بين المجتمع وبين الإسلام المعياري، كما يقول الإسلاميون، وبالتالي أو التصحيح بالإسلام وحده، دون اضطرار للغير، أي لا يقتبس من الغير شيئا يدمج في مشروع الإصلاح، واعتبار الجيل الإسلامي الأول هو القدوة، وهذا يبرهن أن اللاوعي بالتأخر تجاه الأجنبي هو الغالب، ولا التساؤل عما عسى أن يكون وراء تغلبه من أسباب يجب الأخذ بها، كان مسيطرا على عقول أولئك المفكرين، رغم أن البعض منهم سلم بالتأخر، ولو اعتبره جزئيا، كما سلم بأن التفوق ليس ماديا، وفي هذا الجانب فقط يتمثل تأخرنا، أي في العلوم البرانية فالتفوق للآخر عائد إلى النظام السياسي الضامن للحرية، والمقيد للسلطة بالقانون، ويلتقي هؤلاء مع المفكرين الليبراليين من وعي بخلل يرجع إلى الفاصل بين مجتمعاتهم وبين الإسلام من ناحية، وفي انقلاب العلاقة

بيننا وبين أوروبا من التفوق إلى الانحطاط من ناحية أخرى، وفي التسليم بالتأخر واعتباره أساسا مشكلا سياسيا راجعا إلى النظام الاستبدادي السائد، وأدى التركيز على السياسي إلى ضعف الفكر الاقتصادي والاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي الحديث، وكان سببه عدم الإلمام بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي للغرب الحديث، وأيضا عدم الإلمام بتاريخ النظم السياسية الأوروبية، نفسها، وهذا ما أدى إلى مداولة أفكار اجتثت من سياقها ومن نظامها لتستعمل في الدعوة وفي البحث عما عسى أن يكون قد سبق إليه في المأثور.

إن ظروف التراجع والانكسار، هي البيئة التي تنتج عادة السؤال التاريخي، ما العمل؟ وهذا السؤال هو أحد العوامل التي تؤسس لمشروع النهضة، ما العمل في مثل هذه الظروف؟ وعلى الوعي أن يخوض معركة الإبداع بحثا عن أجوبة كبرى، عن معضلات الهزيمة والتراجع، وعن صور أخرى مستقبلية يتحقق فيها هدف التقدم، هدف النهضة، وكانت بضرورة الأخذ من علوم الغرب وحضارته وتقنياته وأفكاره، أي طرح الانطلاق من اللحظة الراهنة في تطور الحضارة العالمية، وطرح في منطوقه وتياراته الدافعة، الحاضر والمستقبل، الحاضر العالمي طريقا لتغيير الراهن العربي، والراهن العالمي، طريقا لبناء المستقبل العربي.

وعليه انبرى البحث محاولا معالجة أهم الإشكاليات التي شكلت كنه المشاريع النهضوية، من بدايتها إلى نهايتها، من نجاحاتها وانكساراتها، منطلقا من الإشكالية العمدة التالية: ما هي أهم المشاريع النهضوية العربية؟ وما مدى نجاح هذه المشاريع على أرض الواقع؟ وفي سياق آخر هل استطاع الفكر العربي تجاوز مرحلة الانحطاط أو التقهقر انطلاقا من تلك المحاولات الفكرية التي قادها المفكرون العرب لتغيير الأوضاع في البلاد العربية؟

ونظرا لكثافة السؤال ولثقل حمولته معرفيا – كثرة المفاهيم وتعددها، كثرة المناهج وتداخلها، كثرة المقاربات وتشابهها– وتاريخيا على امتداد قرنين من الزمن، ارتأينا بل توجب علينا تذليل الإشكال الأم إلى مجموعة أسئلة فرعية، فائدتها المنهجية تحليل الإشكال، قصد التمكن من دراسته عمقا ونقدا، لتكون على النحو التالي:

1- ما ماهية النهضة، وما هي خصائصها ؟
2- ما هي أهم المفاهيم التي تميز بها الخطاب النهضوي؟
3- هل استطاع الفكر النهضوي تجاوز الثنائية الإشكالية أصالة / معاصرة؟
4- ما هي امتدادات الفكر النهضوي ؟
5- هل كان الفكر النهضوي على علاقة بالواقع، أم كان مجرد نظرة طوباوية لا تمت للواقع بصلة؟

ويمكننا أن نوجز الدوافع التي حفزتنا على دراسة مثل هذه المواضيع في جملة النقاط التالية:

1- أهمية الدراسات التاريخية التراثية في حياتنا المعاصرة.
2- الوقوف على النجاحات والإخفاقات، لاستخلاص الدروس، من أجل تثمين النجاح وترسيخه، وتصحيح الإخفاق وتجاوزه.
3- إعادة استكشاف الحقبة النهضوية، من خلال إعادة قراءة أهم المشاريع.
4- جعل هذا العمل بمثابة مرجع لأهم المشاريع النهضوية العربية التي حركت المشهد العربي حينذاك.

وللإجابة على الإشكالية المحورية، وما اندرج تحتها من تساؤلات فرعية، اعتمدنا خطة تكونت من مقدمة، أربعة فصول وخاتمة، تفصيلها على النحو التالي:

مقدمة: حوت التعريف بالموضوع وأهميته، كما عرجت على الدوافع التي أدت بنا إلى القيام بهذا البحث، والإشكالية التي كان مدار البحث حولها، وكذا المنهج والتعريف بكل أجزاء البحث.

فصل تمهيدي : جاء عبارة عن عرض مفاهيمي تعرضنا فيه إلى مفهوم وخصائص النهضة، ذلك أن هذا المفهوم قد اتسم بالزئبقية والضبابية، كما نلحظ عدم الاتفاق والإجماع بين مختلف المشاريع حوله بل حتى داخل المشروع الواحد قد تختلف النظرة إلى المفهوم من مفكر لآخر، ونفس الحكم ينسحب على خصائص النهضة. وعلى مفهوم التقدم والإصلاح.

الفصل الأول: وعرضنا فيه أهم الروافد التي ساهمت في تبلور فكر النهضة انطلاقا من تلك الحركات الدينية التي عرفتها البلاد العربية، ودورها في ظهور بوادر الإصلاح الديني خاصة، ثم أهم المشاريع النهضوية والإصلاحية كما جاءت على ألسن أصحابها واختلاف اتجاهاتها، من الديني المحافظ إلى العلماني، إلى التغريبي. مع عرض مفصل لكل هذه الآراء الفلسفية، وتمحيص دلالاتها حسب رأي أصحابها، السياسية منها والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وحاولة توضيح وجهات النظر في ما يذهب إليه هؤلاء المفكرين.

الفصل الثاني: خصص لعرض أهم المفاهيم التي شغلت فكر النهضة وعمل على تبنيها، كأسس فكرية لبنائه العام، ورأينا كيف حاول الفكر العربي هنا توظيف بعض المفاهيم الغربية مثل الحرية والعقل والديمقراطية، وعزاؤه الوحيد في ذلك هو النص الديني المقدس الذي أول تأويلا تبريريا بما يتماشى والخطوط العريضة لهذا المشروع أو ذاك. أو المدنية الغربية التي تملي مثل هاته المفاهيم أو تستلزم وجودها لتحقيق النهضة والتقدم.

الفصل الثالث: ويعد هذا الفصل نقطة ارتكاز البحث عموما لاحتوائه على مسألة لطالما أرقت الفكر العربي في تلك الفترة، وأحدثت الانشقاق بين صفوف مفكريه، واتهم بعضهم البعض تارة بالكفر، وتارة بالرجعية والجمود، ولم تجد المسألة لحد اليوم حلا يرضي الفرد العربي بما يخدم فكره وواقعه، كما شكل حضور الآخر –الغرب– نقطة فارقة في الفكر العربي عموما وفي هذه المسألة تحديدا، حيث لعب هذا الحضور قوة جذب وتشتيت للفكر والواقع العربيين. وحاولنا فيه أن نبرز هذه الإشكالية موضحين تلك الثنائية الموجودة بين الجمود والتجديد، بين الفلسفة والدين، التراث والوافد الغربي. في ظل قراءات بعض المفكرين المعاصرين كإبراهيم زكرياء وحسن حنفي، وهشام غضب وزكي نجيب محمود.

الفصل الرابع: حاولنا فيه رصد امتدادات الفكر النهضوي، على مستوى الواقع العربي في تلك الفترة، مبرزين بعض إشكاليات الفكر العربي المعاصر، وكاشفين عن أعماق هذا الفكر، وكإسقاط لهذه الدراسة، اخترنا الجابري كنموذج لهذه القراءات، أو المشاريع القارئة للتراث عموما ولفكر النهضة العربية خصوصا.

خاتمة : كانت عبارة عن عدة استنتاجات لهذه الدراسة، ومحاولة التنبؤ بحالة الفكر والفلسفة العربيين في ظل كل هذه المعطيات.

وفيما يخص المنهج، تفرض علينا طبيعة الموضوع، إتباع المنهج التحليلي النقدي المقارن، ذلك لتحليل بعض المفاهيم والمواقف، مثل النهضة، التقدم، السلفية، العلمانية، ونقدها، وإن ادعت الضرورة إلى المقارنة بين الآراء والمواقف والمشاريع النهضوية المطروحة من أجل تمحيص الرؤى والوقوف على سمين الفكر من غثه .

أما فيما يخص المصادر فقد اعتمدنا على أهم الكتب التي شكلت مرجعية للفكر النهضوي بالإجماع، على غرار، الأعمال الكاملة لكل من : محمد عبده، رفاعة رافع الطهطاوي، جمال الدين الأفغاني، قاسم أمين، الكواكبي، للدكتور محمد عمارة، وكذا كتاب الدرر لأديب إسحق، بالإضافة كتاب المجموعة لشبلي شميل وغيرها من الكتب لرواد فكر النهضة العربية.

أما المراجع فقد اعتمدنا على كتب مثل: الفكر العربي في عصر النهضة لألبرت حوراني، الفكر العربي في معركة النهضة لأنور عبد الملك، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة لصاحبه علي المحافظة وغيرها من الكتب التي عالجت موضوع فكر النهضة.

فصل تمهيدي: مفهوم وخصائص النهضة والإصلاح.

في بداية هذا الفصل وجب علينا تناول الإطار النظري والتاريخي لمفهوم النهضة والإصلاح والتقدم، وذلك من خلال توضيح العلاقة بين الفكر والواقع، ومن ثم الوقوف على مضمون النهضة ومفهومها، وكذا إبراز مفهوم الإصلاح الديني خاصة، ثم معالجة أهم قضية طرحها الفكر العربي وهي مشكلة التقدم والتطور، ولا شك أن هذه المشكلة تقتضي تحديد مفهومها وعلاقته بالمفاهيم الأخرى، ثم معالجة التقدم من منظور نقدي يهدف إلى الاطلاع على تطور النهضة الأوربية والاستفادة منها، ومن ثم عرض طروحات مفكري عصر النهضة العربية، فما هي الدلالات الفلسفية لهذه المفاهيم؟ وكيف تم توظيفها من أجل تحقيق التقدم؟

المبحث الأول: العلاقة بين الفكر والواقع.

العلاقة بين الفكر والواقع تعني أن الفكر من حيث هو نتاج اجتماعي ثقافي، هو انعكاس للواقع الذي أنتجه، وطموحات هذا الواقع وتوجهاته، مع التأكيد على أن الفكر يتمتع باستقلال نسبي عن الواقع وذلك من ناحيتين:

أولهما إن الفكر في مستويات معينة يعكس الواقع ، حتى في أدنى درجات استقلاله النسبي، ولا يعكس كما تفعل المرآة التي يرى فيها الشخص وجهه بكل قسماته وتجاعيده، بل غالبا ما تكون الصورة المنعكسة متموجة متداخلة الأجزاء كالصورة التي تعكسها المرآة المهشمة، الشيء الذي يجعل الربط الميكانيكي بين أجزاء الواقع الفعلي والصورة التي يعكسها الفكر عنه عملية مضللة، والنتائج التي تترتب عنه نتائج فاسدة.

وثانيهما لا بد من التمييز بين مستويات تتفاوت في استقلالها النسبي عن الواقع، ذلك لأنه إذا كان الربط الجدلي بين الفكر والواقع يقوم على الاعتراف بنوع من الاستقلال النسبي، حتى في أكثر الأنواع اتصالا بالواقع –كالفكر السياسي والفكر الاجتماعي–فإن هناك مستويات أخرى من الفكر تفصلها عن الواقع مسافات كبيرة، إما على سلم التجريد وإما على سلم الزمن والتاريخ، فالقضايا النظرية المجردة، كالقضايا المنطقية والفلسفية والرياضية تفصلها عن الواقع مسافات على سلم التجريد، يصعب معها إن لم يكن يستحيل ربطها بأي واقع اجتماعي أو ميتافيزيقي معين، كما أن الايدولوجيا الدينية، وبصورة عامة المضمون الإيديولوجي للتراث، يبقى هو على مدى مسافات زمنية طويلة ، وحقب تاريخية مختلفة، فيعتنقه الناس بعد أن يكون الأساس الطبقي الاجتماعي الذي أنتجه أو ساهم في إنتاجه قد تغير عبر العصور والأزمنة.

ومن هنا فإن العلاقة بين الفكر والواقع تشترط في كل قراءة لفكر ما، أن تتم هذه القراءة للفكر في سياقه التاريخي و الاجتماعي ، وذلك أن تاريخ الفكر يكمن في تاريخيته ذاتها، أي أن الفكر هو بالمحصلة علاقة تشارط نسبية مع سياقاته الواقعية، ومرجعيتها الثقافية.[1]

إن الجدلية كعلاقة تشير إلى تأثير متبادل، فالواقع يحدد الفكر وينتجه، والفكر يؤثر في الواقع، إلا أن تأثير الفكر في الواقع مشروط بتحويل الفكر إلى قوة مادية من خلال حامله الاجتماعي، وتحول الفكر إلى قوة مادية مشروط بدوره بثلاث شروط:

[1] – عبد الرزاق عيد: **أزمة التنوير**، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سنة 1997، ص277

1- السياق الزمني: والمقصود هنا أنه لا يكفي أن تكون الفكرة مطابقة للحقيقة ومتماسكة منطقيا وصحيحة علميا لكي يتم قبولها اجتماعيا، فلا بد من سياق زمني وتاريخي واجتماعي مناسب، ولعل موقف الكنيسة الداعي إلى حرق غاليليه لقوله: إن الأرض تدور حول الشمس يؤكد أهمية مسألة السياق الزمني في تأثير الفكر على الواقع.
2- تبني الحامل الاجتماعي للفكرة :أي أن يتم انتشار الفكرة وتبنيها من قبل الحامل الاجتماعي إذ لا قيمة للأفكار مهما كانت علمانية أو دينية أو قومية ما لم تتناسج في الوعي الاجتماعي، ففيه وحده وعبره تكتسب هذه الأفكار قوتها المادية.[2]
3- التوافق مع الممكن التاريخي : أي أن أفكار الناس -رغباتهم وطموحاتهم - ليست قابلة للتحقيق، إلا بقدر توافقها مع ما هو ممكن تاريخيا، إذ لتأسيس علاقة صحيحة بين البشر والتاريخ لابد من الانطلاق أولا من أن التاريخ بوصفه إمكانيات ومن أن البشر لا تصنع التاريخ إلا بوصفه هكذا ، فلا يعدو دورها في التاريخ إلا نقل هذه الإمكانيات أو جزء منها إلى وقائع حية.[3]

وفي سياق تحقق الشروط الثلاثة السابقة الذكر، يمارس الفكر تأثيره على الواقع، وتتحقق بذلك ثنائية التأثير المتبادل بين الفكر والواقع، والتي يجب أن تأتي بعد عمليتين أساسيتين وضروريتين:

أولاهما، تحليل الواقع تحليلا يهدف إلى الكشف عن بنيته، إلى استخراج ثوابته ومتغيراته واستخلاص نموذجه الصوري. وثانيهما، تحليل صورة المرآة المهشمة، أي صورة الواقع كما تنعكس في وعي مطلق الناس، وإعادة ترتيب العلاقات بين الأجزاء لاستخلاص صيغتها، أي الصيغة التي تؤسس لبروز ذلك الفكر، وفي إطار هذه العلاقة سوف نحاول تتبع الفكر العربي في سياقه التاريخي والاجتماعي.

المبحث الثاني: النهضة.

يعتبر مصطلح النهضة من المصطلحات، كثيرة الاستعمال، وذلك لمالها من دلالات، يرجع استخدام هذا المصطلح إلى الحاجة للتعبير به، فهذا المصطلح من الناحية الاستخدامية في تاريخ الفلسفة "يدل للإشارة إلى المذاهب العامة الاجتماعية والفلسفية التي ظهرت في أوربا، خلال انهيار الإقطاع وقيام المجتمع البورجوازي الأول، فإن نهوض الثقافة الإنسانية الرسمية في تلك الفترة ، وإحياء التراث الفلسفي للعصر القديم بالإضافة إلى المكتشفات العلمية الهامة، قد مكنت الفلسفة التقدمية من الانطلاق متحررة من اللاهوت، وان تؤدي إلى اتجاهات مناهضة للمدرسة" [(4)] وعليه فمصطلح النهضة يخدم ما ذهب إليه الفكر البشري من تحولات وتغيرات، يفرضها عليها التاريخ والزمن فالتاريخ يثبت أن مصطلح النهضة كان يستخدم لكل ما هو جديد، يحول الفكر البشري، وإذا ما رجعنا إلى تاريخ العرب، نجد كذلك عنهم هذا اللفظ الذي يدل على غاية جد مهمة فمصطلح النهضة يبرز لنا مفهوم خاص لديهم، وهو إن دل على شيء يدل على ما قبل النهضة وهو مصطلح اليقظة، الإفاقة حيث نجد طه حسين يقول "كان القرن الماضي عصر الإفاقة من نوم عميق، نستطيع أن ننظر إليه الآن من بعيد فنرى شيئا عجيبا... نرى مصر تحاول أن تستيقظ شيئا فشيئا والأحداث الثقال الضخام هي التي تحاول إيقاظها، ونرى العالم الخارجي والغربي يقظا منتبها يحاول أن يعرف عن مصر أكثر جدا مما كانت مصر تعرف نفسها"[(5)] فطه حسين أورد في كتابه المجموعة الكاملة مصطلح الإفاقة والاستيقاظ للدلالة على لفظ النهضة حيث يقول فيما بعد "... ولا يبهرون بما كانوا من مظاهر الحياة القوية والنهضة، ومن مظاهر محاولة الحكم الصالح وتحقيق العدل وتحقيق الحرية للناس في تلك البلاد"[(6)] وهنا

---

[2] - **المرجع السابق**، ص: 277

[3] -أحمد برقاوي: **العرب بين الايديولوجيا والتاريخ**، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، سنة 1995، ص: 115

[(4)] - روزنتال:ب يودين: **الموسوعة الفلسفية**، ت سمير كرم، دار الطليعة بيروت، ط$_1$، ص :552- 553.

[(5)] - وفيق رؤوف: **اشكالية النهوض العربي من التردي إلى التحدي**، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط$_1$، ص 170.

[(6)] - **المرجع السابق**، ص:170.

مصطلح النهضة عنده يدل على أن هنالك نوع من التحول من النوم إلى الاستيقاظ أو النهضة حيث نجد البروفيسور ندى توميش نبهت من جانبها الاستعمال الملتبس، والإحاطة غير موفقة للكلمة الدالة على عصرها، بالأحرى في عصرها، الأوربي والإسلامي. فنهضة أو تنبيه، تيقظ تقول: "إن الكلمة التي تمت ترجمتها "النهضة" بشكل غير صحيح تتقدم باتجاه معكوس لذلك تحمله نهضة القرن 16 في أوربا، فهي "النهضة العربية" ليست بعودة إلى التراث الكلاسيكي، الذي يعيد إحياء نماذج الماضي، مفهوم النهضة في المقابل يعبر عن إرادة تيقظ وتقويم أي المعنى الأول للكلمة".[7]

وعليه فمصطلح النهضة يكون أقرب إلى ثقافة نهوض منه إلى ثقافة نهضة. كما نجد خير الدين التونسي يذهب إلى "أن التقدم هو في الواقع مسايرة العصر والمشاركة في نفس التنظيمات الحضارية وتمثلها، أو هكذا يظهر على الأول بالنسبة للجماعات التي وجدت نفسها بمعزل عن التجديدات الكبرى الروحية والمادية التي أدت إلى الحضارة واندفاعها إلى الأمام وهذا الارتفاع العام للمجتمع، وتحوله من حالة متأخرة إلى حالة متقدمة هو ما أطلق عليه الوعي العربي اسم النهضة" [8] فالنهضة هي إذن نظرية الصعود من درجة إلى درجة أعلى، أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية، ولابد لها إذن أن تظهر العوامل الأساسية في بناء هذه الحضارة أي في اقتنائها، فإذا استطعنا أن نستخلص بالتحليل جوهر هذه الحضارة أي مصادرها الأساسية وأسبابها الأولى، أمكن لنا أن نتعلمها ونتمثلها وحصلت القفزة ونلنا ما نريد وبهذا تتحقق النهضة عند العرب " فاعتبارها نظرية يسمح بالولوج إلى الحضارة وتحديد أولوياتها وتصنع لذاتها إستراتيجية العمل الجماعي وتشير إلى معايير للاختيار بين الجوهر والعرض في هذه الحداثة وبين الصالح والطالح منها فتعزل بدلك الحضارة أو ما هو حقيقي فيها، عن الثقافة الغربية ذاتها".[9]

وعليه فإن مصطلح النهضة العربية يدل على ضرورة الاستيقاظ والفطنة من الركود والانحطاط إلى مسايرة ما هو جديد وقائم بزيادة الفاعلية في مفهوم النهضة العربية، لأن التركيز فيه على منظومة العقل والأيديولوجية، على حساب مسائل الاعتقاد والأخلاق والإبداع الفني، فمنظومات القيم التي تشتق منها معايير الخير والشر أو المعايير الجمالية ترد على طلبات أخرى ولا تدرك من أفق التقدم المادي، أي "اللحاق بالحضارة واستيعاب أدواتها وتقنياتها، وهذه الطلبات هي التي تنبع منها الرغبة في السيطرة على هذا التقدم وإخضاعه لوتائر وشروط تضمن الحفاظ على ذاتية الجماعة وقدرتها على تحقيق التماهي بين أعضائها، مما يفترض الاستمرارية الثقافية والتاريخية والوحدة والتجانس"[10]، وكلها شروط لا تلائم إرادة التغيير الجذري والانقلاب الذي لا يتم إلا بالقطيعة مع الماضي، وداخل المجتمع ذاته أي يكسر التوازنات العميقة التي تبني استقراره وتعمل على إعادة إنتاجه كما هو.

هكذا تحدد النهضة كمفهوم أولوية التغيير والتحول، أي التغلب على الانحطاط، وتمثل الإبداعات الجديدة، ويفترض التغيير الثورة على الوعي القائم وعلى منظومة القيم التقليدية السائدة، يقول حسن صعب في كتابه تحديث العقل العربي "إن بطء هذا التغيير العقلي المنهجي هو المسؤول الأول عن بطء التقدم في العالم العربي وفي سائر أنحاء العالم الثالث، فالشرط الأول للتقدم هو في عقل الإنسان، والإنسان الواعي لتخلفه وتقدم غيره هو الذي يندفع في طريق التقدم".[11]

---

[7] – **المرجع السابق** : ص 171، 172.

[8] – برهان غليون: **إغتيال العقل:** محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط$_4$ 2006، ص 164.

[9] – برهان غليون: **المرجع السابق:** ص: 165.

[10] **- المرجع السابق:** ص 165.

[11] **– المرجع السابق:** ص 166.

مما سبق ذكره يمكن القول أن مصطلح النهضة في الفكر العربي، إذا دل على شيء فهو يدل على حقبة زمنية معينة كان روادها يمارسون الوعي والفكر من أجل الاستيقاظ والإفاقة مما هم عليه، وذلك من أجل الخروج من الظلم والاستبداد والقهر إلى عالم يسوده العقل والحرية والأفكار.

ولعل أهم الأحداث الفكرية التي شهدها مستهل القرن العشرين في الوطن العربي، إقبال العلماء والمفكرين العرب على تدبر التراث العقلي والأدبي والفلسفي القديم وأحيائه وتدارسه، بعد انقطاع صلتهم بذلك التراث طوال قرون متعددة. فبينما شهد القرن التاسع عشر قيام نهضة فكرية استهدفت إحياء الأدب واللغة المعربين، كان روادها إبراهيم الحوارني(1844–1916)، وناصيف اليازجي (1800–1871) وبطرس البستاني (1819–1883) وجرجي زيدان (1861–1914) وغيرهم، اتصفت النهضة الفكرية في القرن العشرين بطابع عقلي أوسع مدى وأبعد غورا. فالتراث الأدبي واللغوي والديني الذي كان مفاخر العرب لم يكن إلا الإطار الشكلي الذي عبر العرب من خلاله، قديما وحديثا، عن أهم شجونهم العقلية والروحية، لذا كان من الطبيعي أن تمهد النهضة الأدبية للنهضة الفكرية، وأن يعمد العرب إلى معالجة شؤون الفكر والروح معالجة رصينة، مستوحين تراثهم الفكري القديم أولا، وماضين قدما بالحياة الفكرية في شتى أشكالها ثانيا.

أما العوامل التي أفضت إلى القيام هذه النهضة الفكرية في مطلع القرن العرشين، فكثيرة، ومنها:

أ. عوامل تاريخية صرفة، تتصل بطبيعة الحس الزمني والحرص على وصل الحاضر بالماضي والمفاخرة بمآثر الأجداد وعدها جزءا من الذخيرة الروحية الواحدة للأمة، ومنها.
ب. عوامل قومية وسياسية تتصل باستتباب الوعي القومي والشعور العارم بهوية قومية واحدة، ذلت جوانب روحية ولغوية وثقافية معينة.
ج. عوامل كيانية تتصل بما يمكن منطق الحياة العقلية الذاتي.

ولهذه الأنماط الثلاثة من العوامل جانب سلبي لا بد من الإشارة إليه في هذا المجال. فقد اقترن بقيام الوعي القومي وبحركات التحرر السياسي في القرن العشرين رغبة ملحة في إثبات العرب لهويتهم الفكرية المستقلة، في وجه الحضارة الغربية، والتدليل على أن إرثهم الفكري لا يقتصر عنها شأنا. فالإسلام دين مرن سمح قابل لكل نوع من أنواع الحضارات العصرية.

المبحث الثالث: مفهوم الإصلاح.

الإصلاح لغة لفظ مشتق من الفعل صلح يصلح، ويصلح صلاحا وصلوحا ، والصلاح والإصلاح نقيض الإفساد، وأصلح الشيء بعد فساده أي أقامه[12]. وقيل الصلاح هو سلوك طريق الهدى، وهو استقامة الحال على ما يدعو إليه العقل والشرع.[13]

وشرعا وردت كلمة أصلح ومشتقاتها في آيات كريمة متعددة كمصلحون" وفي: "لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس"[14].

وفي قوله تعالى: "وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون"[15] وفي قوله تعالى:"إن أريد إلا الإصلاح وما توفيقي إلا بالله"[16].وكلها تدل على أن الإصلاح بين الناس هو من أعمال الخير، وعلى تجنب الفساد والظلم وأن التوفيق في هذا العمل يتطلب أسبابا خارجية وداخلية، وعلى العموم الإصلاح هو إحداث تغيير في الشكل أو الحالة أو إزالة خلل أو إدخال

[12] – ابن منظور: **لسان العرب**، بيروت دار صادر، الطبعة الأولى، الجزء الثاني ، ص:516.
[13]– بطرس البستاني: **محيط المحيط**، المكتبة العمومية، بيروت، سنة 1870.الجزء الأول، ص119.
[14] – **سورة النساء** الآية:114.
[15] – **سورة هود**: الآية 117.
[16] – **سورة هود**: الآية 88.

أسلوب عمل أفضل، كما يحمل معنى التغيير في شكل السلطة ووضع المجتمع وإصلاح ما فيه من فساد، وفي بحثنا هذا نقصد بالإصلاح ذلك الوعي واليقظة التي أحدثها بعض المصلحين الذين شعروا بآلام شعوبهم وأدركوا الأخطار المحدقة بهم وفكروا بعمق في أسباب الداء ووصف الدواء.

ويعتبر الإصلاح صفة ملازمة لثقافات الأمم، والفكرة الإصلاحية هي الصيغة النظرية التي عادة ما تلازم مراحل الصعود أو الانعطافات الحادة في تاريخها. ولا تشذ الفكرة الإصلاحية العربية عن هذه القاعدة العامة للعرب، انه لكل مرحلة خصوصيتها في هذا المجال، فعادة ما تربط دراستها في التاريخ العربي المعاصر بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر، فهي المرحلة التي تميزت بتراكم البوادر الأولى للانتقال من السيطرة العثمانية إلى الاستقلال الذاتي، وكذلك الانتقال من التقاليد الإقطاعية العثمانية والجمود الثقافي إلى الاحتكاك المباشر وغير المباشر بالثقافة الأوربية المعاصرة.

لقد شكل عصر النهضة العربية مرحلة تاريخية مهمة بالنسبة للعرب، نظرا لدوره الكبير والفاعل في تشكيل الوعي والتاريخ المعاصرين. ففيه تبلورت للمرة الأولى ملامح ما يمكن دعوته بالمشروع الإصلاحي الكلي أو العام للعالم العربي ، فيما يتعلق بتذليل جموده الخاص وآفاق خروجه منه والوسائل العامة والضرورية لمواجهة الغرب أو تحديه أو اللحاق به. وهي مكونات كانت تتشكل في ظل ظروف معقدة ولكنها متراكمة في مجرى تحلل الإمبراطورية العثمانية من جهة، وفي مجرى تبلور الكينونة العربية الحديثة. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى هذا "المشروع العام" على انه محاولة كانت ترمي إلى تحقيق تطور العرب في كافة المجالات السياسية والفكرية والاجتماعية والثقافية، وفي هذا "المشروع" يمكننا رؤية الملامح العامة والجزئية أيضا لرغبة العرب بإصلاح أحوالهم والنهوض بها. وهي ملامح تكونت في مجرى تنامي الإدراك المتنوع لقيمة الإصلاح بدءا من فترة التنظيمات العثمانية ومرورا بمرحلة السيطرة الأوربية وتجزئته واستكمالا بمرحلة النهوض الوطني والنضال من اجل نيل الاستقلال. ففي هذه المراحل التاريخية الكبرى والحاسمة لحد ما بالنسبة لتاريخ العرب المعاصر كانت تتراكم التحولات الاجتماعية والفكرية والسياسية، وما ترتب عليها أيضا من إدراك مناسب لقيمة وأهمية الفكرة الإصلاحية.

إن التجربة الذاتية والاحتكاك بالأخر عرّف العرب بأن النهضة هي الآلية التي سيتم عن طريقها تقدمهم. وهي آلية يمكنها أن تهيئ لحالة يستطيع فيها المجتمع التخلص من المعوقات والقيود التي تعرقل تقدمه. وخلال تلك الفترة تم تأسيس خطاب عصر النهضة. وهو خطاب يمكن الاتفاق مع الصيغة التي تصوره على انه "نص أنتجه المثقف العربي الحديث منذ الربع الثاني للقرن التاسع عشر إثر صدمة الاحتكاك بالغرب، وإدراك طبيعة الفرق بين التأخر والتقدم"[17]. فقد كانت موضوعاته الأساسية تدور حول مطالب التحرر من الاحتلال الأجنبي،و الاستقلال القومي في مواجهة الضم التركي، وانفلات النزعات الطورانية من كل عقال، والحرية و الديمقراطية في مواجهة الاستبداد، والترقي في مواجهة الانحطاطو التأخر، ثم الوحدة في مواجهة التجزئة ، ومن الممكن إيجاز أبعاد هذا المشروع كما فكر فيه رواده الأوائل و كما استمر موضوعا للتفكير خلال هذا القرن، بوصفه نزوعا وطموحا وعملا من اجل الوحدة و التقدم بتعبيرنا اليوم، أو الإتحاد والترقي بأسلوب الأمس.

إن تعريف النهضة يتيح لنا معرفة مفهومها ، والقدرة على تمييزها عن بقية المفاهيم التي تقترب منها كالحداثة و التحديث و الإصلاح و التنمية و التقدم. فالنهضة في اللغة هي " من نهض والنهوض البراح من الموضع والقيام عنه، نهض وينهض نهضا و الحديث، انتهض أي قام والنهضة الطاقة والقوة "[18]. ورغم صعوبة التحديد الدقيق لتاريخ ظهور مصطلح النهضة بمعناه المعاصر في الخطاب العربي الحديث، إلا أن الكثيرين يذهبون للقول أنه راج ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إذ نجد مادة نهض وبعض مشتقاتها كـ (نهوض) (ونهضة) تتردد معانيها عند كثيرين من الرواد أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. والغالب أن هذه الألفاظ كانت تقترن بأضدادها كوسيلة لتحديد معناها ،النهوض في مقابل السقوط ، والنهضة في مقابل الانحطاط ، وذلك هو نفسه المعنى اللغوي لهذه المادة.

---

[17] - محمد طهاري: **مفهوم الاصلاح بين عبده والأفغاني**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر سنة 1984.ص: 12

[18] - بطرس البستاني: **محيط المحيط**، المكتبة العمومية، بيروت، سنة 1870.الجزء الثالث، ص 78.

أما النهضة بمفهومها الذاتي فقد تباينت من حيث الحد والمفهوم حسب نظرة كل مفكر أو تيار لها. فبينما يذهب البعض إلى تعريفها على أنها "هبة مجتمعية تسعى إلى إكساب الحضارة القومية قدرتها على إنتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الأخرى"، يذهب آخرون إلى تعريفها بأنها " نظرية الصعود من درجة إلى أعلى، أو هي إيصال العرب إلى مستوى الحضارة الكونية"[19]. أما النهضة بحسب ما ذهب إليه الجابري فتفيد معنيان: المعنى الأول وهو الولادة الجديدة أي ظهور كينونة جديدة تحل محل الكينونة القديمة، أما المعنى الثاني فهو انتقال نفس الكينونة من حال القعود أو الجلوس إلى حال القيام.

لم يتم اختيار مصطلح النهضة في الخطاب الثقافي العربي بشكل اعتباطي، ولم يكن تفضيل رواد النهضة الأوائل لهذه الكلمة على كلمات أخرى مثل انبعاث و تجديد وغيرها تفضيلا عشوائيا، بل انه كان وثيق الارتباط بالظروف والحاجة من وراء استعمالها. إذ لم تتبنى الثقافة العربية مفهوم النهوض بالمعنى الأوروبي للكلمة، أي العودة إلى الجذور من اجل الولادة الجديدة أو الانبعاث الجديد، بل بمعنى النهوض لمقاومة التدخل الأوروبي والأجنبي، والذي يجب أن يكون في أن واحد قياما. وحركة القيام بمعنى استجماع القوة والاستعداد، والحركة بمعنى مواجهة التهديد الخارجي، أي إن النهضة لديهم ستشكل في ثقافتهم صيرورة مستمرة طيلة استمرار احتكاكهم بالغرب وطيلة تأثرهم به.

أما النهضة بمعنى التجديد أو تحقيق ولادة جديدة في مجالات الفكر والفن والاقتصاد، وهو المعنى الأوروبي للكلمة، فانه لم يتناقض مع المعنى الأول بقدر ما انه مفهوم وجد مرجعيته في ثقافة أخرى. وهو الأمر الذي أفرز لاحقا (بنتيجة اختلاف فهم المصطلح ومعانيه بين الغرب والعرب) نتائج سلبية على صعيد الوعي العربي . ومما يجدر الانتباه إليه هنا هو أمرين ، أولهما أن النهضة في قاموس الحداثة الأوروبية تعني الولادة الجديدة وليس النهوض بمعنى القيام والحركة ، ثانيهما أن هذه الكلمة أصبحت منذ أوائل القرن التاسع عشر وهو قرن الحداثة عنوانا لحركة فكرية وقتية عاشتها أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، قوامها العودة إلى أفكار وفنون العهد اليوناني والروماني . بعبارة أخرى، إذا كان مفهوم النهضة في خطاب الحداثة الأوروبية يعني ولادة جديدة لأوروبا حصلت قبل أربعة قرون، فإن معناها في الخطاب العربي كان وما يزال يعني رديفا للطموح والقيام والنهوض فقط.

وفي هذا أيضا يكمن سر السؤال الذي يطرحه بعض الباحثين عن الأسباب القائمة وراء سيادة وانتشار لفظة النهضة في الخطاب العربي الحديث والمعاصر بدل ألفاظ أخرى كلفظ الانبعاث أو التجديد، ففي حين يرى البعض أن السبب الرئيس في ذلك هو أن هذه التسمية المستعملة هي اصطلاح عرفته أوروبا بعد فترة من التخلف طويلة، و لعل هذا هو الداعي إلى توخي نفس التسمية لدى العرب باعتبار أن النهضة تعد تجاوزا لعصور الانحطاط العربية المديدة . إضافة لذلك يمثل عصر النهضة من حيث تحديد بدايته و نهايته إشكالية تتعلق بها مسألتين. الأولى وهي مسألة الدافع إلى هذه النهضة، والثانية هي مسألة تأدية هذه النهضة للدور الذي أنيط بها، بمعنى تحقيق الإقلاع بالنسبة للعرب كي يتلافوا الفرق بينهم وبين الغرب المتقدم.[20]

بشكل عام اعتاد المؤرخون التأريخ لبداية النهضة العربية بحملة نابليون على مصر، باعتبارها صدمة نبهت العرب إلى تخلفهم بالمقارنة إلى محتليهم. لكن الكثير من الوقائع التاريخية تؤكد في المقابل أنها كانت قد بدأت في الإمبراطورية العثمانية ، وفي تركيا بالذات منذ عهد السلطان أحمد الثالث (1703–1730) وخليفته محمود الأول (1730–1754)، واكتسبت زمن سليم الثالث (1789–1807) زخما وقوة كبيرين. ففي عهده تسللت مبادئ الثورة الفرنسية. ومن هنا يأتي اختلاف البعض حول تأثير الحملة الفرنسية على النهضة العربية، فثمة من يقول أن الحملة كانت السبب الأهم ، بينما يرى آخرون أن السلاطين العثمانيين قد لعبوا أيضا دورا مهما بالإضافة لأفكار الثورة الفرنسية .

---

[19] - محمد طهاري: **المرجع السابق**، ص: 22

[20] - أنور الجندي: **الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب والتبعية الثقافية**، مطبعة الرسالة، مكتبة الانجاز المصرية، بدون تاريخ،ص:76

فالنهضة بحسب رأيهم كانت نتيجة لمراحل سبقت الحملة الفرنسية. فهذه الأخيرة ومحمد علي قد أثرا في صياغة مجراها. أما نقطة انطلاقها الأساسية فكانت انهيار الإمبراطورية العثمانية. وما ترتب عليه من ظروف جديدة رافقت قيام الثورات العربية المتعاقبة على الإمبراطورية العثمانية من جهة، وعلى الحملة الفرنسية من جهة أخرى، فرغبة العرب آنذاك (وهم يعدون اكبر قومية عددا وسعة ارض في الدولة العثمانية) بالتخلص من اضطهاد العثمانيينو الأطماع الاستعمارية (الفرنسية والانجليزية والروسية)، وشعورهم بمسؤوليتهم عن إعادة الازدهار الحضاري الذي عرفوه سابقا شكل بمجموعه الأبعاد الأساسية للتفكير النظري والعلمي النهضوي لتلك المرحلة.

ورغم الاختلاف حول البداية الدقيقة للنهضة، ومن هو المؤثر الأكثر فعالية في النهضة، إلا أنه يمكننا القول أن بداية النصف الثاني من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين قد حفلت بحركة فكرية و سياسية قوية يجمع الجميع على إطلاق اسم عصر النهضة عليها. وهي مرحلة وثيقة الارتباط، أو لنقل أنها محددة بطبيعة مضمون النهضة بحد ذاتها بوصفها المحصلة المنطقية لعملية التغيير التي تحدث إما من داخل المجتمع، كحدوث ابتكارات و تجديدات فيه، أو من خارجه كالاحتكاك بالثقافات الأخرى. ذلك يعني أن النهضة تفترض وجود وتفاعل مؤثرين (الأنا والأخر). وهو تفاعل عادة ما يؤدي توازن قواه إلى تباين أشكال وأساليب النهضة. فهناك ما يمكن دعوته بأسلوب النهضة الذاتية، أي الأسلوب الذي تحدده عوامل داخلية بحتة تجعل المجتمع ينهض بذاته لذاته حسب معايير ومقاييسه ومقولاته وقيمه. وهناك ما يمكن دعوته بأسلوب النهضة المتأثرة بعوامل خارجية، أي النهضة التي يشكل أسلوبها في الأغلب نتاجا لتأثير ثقافات أجنبية تعمل على إثارة الحمية أو الرغبة فيه للنهوض والتقدم. و تأسيسا على ذلك يبرز السؤال الأهم هنا، وهو "هل حدثت النهضة في العالم العربي بصورة تلقائية أم لا؟ وما هي مقدماتها وأسبابها؟

لا يمكننا القول أن عصر النهضة العربية كان نتاجا لحراك داخلي، بقدر ما كان نتيجة لتأثير العامل الخارجي (الأخر) فيه. فالمحرض الأساسي للعرب كان العامل الأوربي. أما العامل الذاتي فتمثل بشكل أساسي بافتقاد الدولة العربية وتاريخها السياسي وتفكك المجتمع وانهيار الثقافة والابتعاد شبه التام عن حصيلة الثقافة الإسلامية. فمقولة النهضة العربية نفسها تنتمي بشكل عام إلى الفضاء الفكري العالمي، حيث تجد مرجعيتها الأولى في إيديولوجيا عصر، الأنوار، وفكر الحداثة الأوروبية ، لكن ذلك لم يمنع حدوث التقابل والاصطدام (الذي ابتدأ مع حملة نابليون) بين كل من الوطن العربي الذي كان يعاني من تخلف وانحطاط شبه شامل في القرن التاسع عشر، كما نراه في ركود بنيته الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وبين أوروبا التي كانت تتسم بديناميكية هائلة في مختلف المجالات والميادين. وفي هذا الاختلاف الجوهري كانت تكمن بوادر الصراع والاختلاف والمواجهة التاريخية الحديثة بين أوربا والعالم العربي، التي كان من بين أهم نتائجها تبلور الملامح الأولية للوعي العربي النقدي بصدد رؤية الفارق الحضاري بينه وبين الأوربيين[21].

وانطلاقا من أهمية البعد التاريخي في فهم أي ظاهرة، نشير إلى أن المشروع النهضوي العربي مرّ بمرحلتين أساسيتين، تشابكت فيها الأحداث عربيا ودوليا بصورة لا يزاح منها عنصرا الزمان والمكان، الأولى: امتدت من أواخر القرن ما قبل الماضي إلى الحرب العالمية الأولى، ترافقت خلال السيطرة العثمانية على الوطن العربي، واستكمال هيمنة القوى الاستعمارية الأوروبية على البلدان العربية . إضافة إلى كونها المرحلة التي غرس فيها الاستعمار الأوروبي بنى الحداثة الأوروبية في الوطن العربي. أما الثانية فهي مرحلة ما بين الحربين العالميتين وبعدهما. تزامنت بدايتها عربيا مع موجة الاستقلال وقيام إسرائيل من جهة، ومع انطلاقة المد التحرري في العالم الثالث كله من جهة أخرى، و ما رافق ذلك من طموحات ثورية عبر عنها بوضوح وقوة شعار (الاشتراكية والوحدة). وهو المضمون الجديد الذي أعطي للمشروع النهضوي العربي تحت شعار (القومية العربية). ولتأتي نهاية الحرب الباردة أو على الأصح انهيار ما كان يسمى بالكتلة الاشتراكية لتتزامن مع انحسار القومية. في العالم الثالث وسقوط حامل لواءها (الاتحاد السوفيتي) و ضمور الفكرة القومية .

---

[21] - أنور الجندي:**المرجع السابق**، ص:69

مشروع النهضة العربية ورغم أنه استقى جل إن لم يكن كل مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من أدبيات وشعارات الحداثة الأوروبية (فلم يكن هناك في فضاء الفكر والثقافة والسياسة في الوطن العربي قبل احتكاكه بالحداثة الأوروبية ما يمكن أن يعتبر خميرة أو جنين الشعار الاتحاد والترقي، الذي جعل منه المشروع النهضوي العربي قضيته الأساسية إن لم تكن الوحيدة، لاسيما وأن الشعار نفسه هو مجرد ترجمة واقتباس لأحد شعارات الحداثة الأوروبية) إلا أن الاختلاف الجوهري بينه وبين مشروع الحداثة الأوروبية رغم تزامنهما واحتكاكهما المباشر، هو أنهما لم يكونا ينتميان إلى لحظة تاريخية واحدة، ولم يعكسا نفس المرحلة من التطور، ذلك أن مرحلة الحداثة قد قامت في أوروبا (القرن التاسع عشر) بعد مرحلة الأنوار (القرن الثامن عشر)، والتي سبقتها نهضة أولى (القرن الثاني عشر). ومعنى ذلك أن مشروع النهضة العربية كان عليه أن يتعامل مع حداثة تجاوزت الأنوار والنهضة.

بالإضافة إلى أن تزامن هذا المشروع مع مشاريع أخرى منافسة له، ومضايقة لطموحاته، ومعرقلة لمسيرته (الحداثة الأوروبية، والصهيونية) قد جعله يتعثر ويفشل في تحقيق مطمحه الأساسي المتمثل في الاتحاد والترقي، لاسيما مع وجود وضعية داخلية شكلت مساعدا مهما لها. فمضامين مقولات النهضة العربيةوحدودها ارتبطت بشكل كبير بالعلاقة التي جمعت بين الحداثة الأوروبية والصهيونية، وهو الأمر الذي انعكس سلبيا على المشروع النهضوي العربي من حيث أن المشروع الصهيوني ليس فقط خصما صريحا ومعلنا له فقط، بل أيضا من حيث أن نشاط الصهيونية في أوروبا من اجل قضيتها كان في نفس الوقت نشاطا ضده.

لقد أفرز تعامل مفكري النهضة مع الواقع السلبي لمجتمعهم توجهات فكرية متعددة، كانت تعبيرا عن جدلية الفكر والممارسة لديهم ، وإفراز لواقع اقتصادي واجتماعي وسياسي ما فتئ يتطور. ثلاثة اتجاهات رئيسية حول سؤال النهضة تبلورت في القرن الماضي وما زالت تتكرر بصورة أو بأخرى حتى اليوم.

– الأول: تتلخص أطروحة هذا التيار (بصيغته المعتدلة التي نعتمدها هنا، والتي تعبر عن موقف عام يشترك فيه جميع أولئك الذين ينخرطون في هذا التيار) بأن تحقيق النهضة والتقدم يكون في تبني الحداثة الغربية بشكل كامل، والقطيعة مع عصر الانحطاط وما قبله من العصور العربية والإسلامية. أي بضرورة الأخذ بالحداثة الأوروبية في مختلف الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية، وصرف النظر تماما عن الموروث الإسلامي الذي ينتمي إلى العصور الوسطى التي مضت وتجاوزها التطور.

– الثاني : يذهب إلى النقيض تماما من الأول، بحث عن أسباب التخلف ضمن إطار الإسلام نفسه. يرى أن النهضة والتقدم لا يمكن أن تتحقق للعرب والمسلمين إلا بما حقق لهم في الماضي مجدهم ورقيهم، أي بالرجوع إلى سيرة السلف الصالح والاقتداء به، والقطيعة الكاملة مع ما تحمله الحداثة الأوروبية بوصفه مخالفا للشرع.

– الثالث : اتخذ موقف التوفيق بين كلا التيارين السابقين، وتتلخص مواقفه في تلك العبارة التي تقول " نأخذ من الفكر الأوروبي ما هو ضروري لنهضتنا وتقدمنا، ولا يتناقض مع قيمنا وأصالتنا، ومن تراثنا تلك الجوانب المشرقة التي جعلت من حضارتنا أعظم الحضارات في عصرها، والتي لا تتعارض مع متطلبات التقدم في عصونا ". أي أنه يدعو إلى الأخذ من الحداثة الأوروبية ما لا يتناقض مع قيمنا الدينية والحضارية، ومن التراث العربي الإسلامي ما يساير العصر ومتطلبات التقدم.

هذه المواقف الثلاثة تقاسمها بصورة عامة مفكري النهضة والتقدم في العالم العربي، بغض النظر عن اختلاف اتجاهاتهم وإيديولوجياتهم. وإذا كان موقف التوفيق يأتي عادة في أخر الترتيب عند التصنيف فان ذلك لا يعني بالضرورة انه الأخر زمنيا، بل يمكن اعتباره الأسبق. فالطهطاوي وخير الدين التونسي مثلا وهما الأسبق زمنيا كانا اقرب إلى الموقف التوفيقي منه إلى الموقفين الآخرين، اللذين يرتبط أولهما بشبلي الشميل وقاسم أمين، ويرتبط الأخر بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده .

هذه التيارات الثلاث اشتركت فيما يلي:

1. السعي إلي تغيير الأوضاع التي كان عليها المجتمع العربي الإسلامي، وتحقيق التمدن، وقد شاهدوا معالمه عن كثب بعد الاتصال بالحضارة الأوروبية.
2. مقاومة نظام الحكم المطلق، والمطالبة بدساتير تحول الملك من ملك مطلق إلي ملك مقيد بقانون (الملكية الدستورية).
3. عدم وضع الدين موضع النقيض للدنيا .

المبحث الرابع: مفهوم التقدم والتطور.

يعتبر التقدم أو التطور سنة كونية تمس كل كائن حي من أرقاه إلى أدناه، إلا أن الاختلاف يكمن في طبيعة الكائن في حد ذاته، فليس كما تطور الإنسان وتقدمه كما تطور وتقدم أي كائن آخر غير الإنسان، ذلك أن تقدم الإنسان وتطوره يكون على وعي، في حين تطور الكائن الحي الآخر تعتمل فيه قوى الطبيعة دون تدخل الكائن الحي.

إذا ما رجعنا إلى التاريخ، نجد ارتباط المفهوم بكتاب أصل الأنواع لتشارلز داروين، ومن قبله لامارك في كتابه الفلسفة الحيوانية، إذ خلص العالمان إلى أن الأعضاء المستخدمة تزداد نموا وتطورا على خلفية التكيف مع الطبيعة أو الوسط البيئي، في حين تضمر الأعضاء المهملة أو غير المستخدمة، وهذه العملية التطورية أثبتها العلم، وحاول العديد من علماء الاجتماع على غرار سبنسر إسقاط النظرية التطورية على المجتمع، إذ أن العادات والتقاليد والقوانين القديمة والتي لا مبرر لوجودها أو حينما تفقد قيمتها ومريديها، وهنا تظهر قيم ونظم جديدة، وهو ما بلغة علم الاجتماع بالتطور التقدمي.

أما فكرة الصراع التي تحدث عنها داروين، وإن وجدت في المجتمع إلا أنها بصورة مغايرة، هذه الصورة مطبوعة بالوعي الهادف، بل يعد الصراع على هذه الشاكلة عاملا حاسما في عملية التقدم الاجتماعي، ونتيجة لهذا التداخل والترابط بين ما هو تطوري وتقدمي حدث خلط بين المفهومين، التطور والتقدم.

يحدث التطور كعملية آلية في المجال البيولوجي، والطبيعي وعند ذلك نجد فرقا بين ما هو طبيعي وما هو بيولوجي وما هو إنساني، "فالفأس لا تعطي فيزيائيا الولادة لفأس أخرى على غرار الحيوان"[22]

إلا أن هذه الولادة للفؤوس المتنوعة والآلات المتباينة والمتشابهة يصنعها الإنسان، لكنها لا تتطور ولا يمكن لها ذلك بفعل قواها الذاتية، هذا الخلق يصنعه الإنسان ويدخل ضمن فكرة التقدم وحدها. ثم إنه إذا كانت مفاهيم التغير والتطور والنمو، عملية موضوعية لا تخضع لإرادتنا، فإن التقدم ذاتي ونسبي، إلا أن الميزة الرئيسة له أنه نتاج اجتماعي تاريخي وثقافي. وهنا نحاول أن نبين المعاني الفلسفية لهذا المصطلح واستخداماتها.

يعني مفهوم التقدم لغويا السبق والحركة للأمام، ويتضمن التجاوز، وهو ضد التراجع، كما يعني الأقدمية بالشرف والعلم، أما بصفته مصطلحا فلسفيا فقد ظهر عند اليونانيين، ويعني حرفيا الاندفاع للأمام، ويبدو أن هذا المصطلح، قد تمت صياغته في العصر الهلينستي، ولكن هذا لا يعني أن الفكرة العامة التي يدور حولها معنى هذا المصطلح لم توجد من قبل، فإشكالية التقدم، قد وجدت بلا شك لدى الشعوب جميعا، كهم إنساني أملا في الوصول إلى مرحلة أفضل.[23]

---

[22] – كلود ليفي شتراوس: **العرق والتاريخ**، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1988، ص 17.

[23] –محمود بن جماعة: **التقدم والمعقولية في القرن الثامن عشر**، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد88،سنة 1991، ص: 56

إلا أن هذا المفهوم أو هذه الفكرة قد اختلف في التعبير عنها من عصر لإلى عصر تبعا لطريقة التفكير، وأسلوب تفسير التاريخ الإنساني، وقد ظهرت الفكرة أحيانا بشكل آخر ذي طابع ميتافيزيقي كامل ورجاء في الحصول على وضع أفضل من المراحل السابقة.وقد ظهر مفهوم التقدم بمضمونه الجديد لأول مرة في الموسوعة التي شارك فيها ديدرو ديني Diderot dénis في القرن الثامن عشر التي صدرت مجلداتها بين سنتي 1751 – 1764 وقد جاء فيها أن التقدم هو الحركة إلى الأمام كما نشاهد في الأجسام الطبيعية، وتضيف الموسوعة وقد نستعمله على سبيل المجاز فنقول : إننا أنجزنا تقدما سريعا في مجال الفن أو مجال علم من العلوم. وهنا نلاحظ أن بداية التقدم والدعوة إليه كانت بداية خجولة ومتوارية نتيجة لعدم توفر مناخ سياسي يساعد على الإفصاح عن الفكرة بشكل واضح، كما ظهر مصطلح التقدم بمعنى الكمال، في القرن الثامن عشر، إلا أنه لم يرد في الموسوعة، وإنما تم إدراجه في معجم ترايفو Trévoux في سنة 1771 ولم تقره الأكاديمية إلا عام 1798م.[24]

وقد اكتملت معاني هذا المصطلح بشكله الجديد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بحيث أصبح يشير لإلى تقدم الإنسانية في خط تصاعدي وتقدمي ، وقد تضمن ذلك الإيمان بتقدم العقل البشري إلى مالا نهاية، وهذا المعنى الأساسي للتقدم يعني الانتقال إلى الأمام ، وفي هذا المعنى عنصران أساسيان هما :

- الحركة المسبوقة بتخطيط.
- المعيار أو القيمة التي تحدد عن طريقها اتجاه الحركة ، إن كان إلى الأمام أولا، والأمام يعني الأفضل والأحسن والأكمل، ويفترض وجود الأدنى والأعلى والنقص والكمال.[25]

فالقول بالتقدم يفترض أن التاريخ الإنساني ، يتجه نحو الوجهة المرغوب فيها، أو أنه ينتقل من الحسن إلى الأحسن، ومن ثم يفترض أن اليوم أفضل من الأمس، وأن الغد أفضل من اليوم، ومن ثم فإن التقدم يعد ميزة أساسية للفلسفة التي ترى أن العالم ناقص غير مكتمل، ما يزال في طور التكوين، وهذه السمة تمتاز بها الفلسفة البراغماتية، ثم أن الميزة الأساسية لنظرية التقدم أنها لا تبحث عن قوى ميتافيزيقية أو غيبية أو أسطورية لتفسير التاريخ ، وتقدم الجنس البشري، وإنما تبحث عن القوى الفاعلة في إطار الفعل الإنساني نفسه، إذ أن الإنسان هو صانع التاريخ وخالقه. ثم أن إنها تؤمن بأن لدى الإنسان قدرات ضخمة تمكنه من صنع عالم أفضل، ولذلك اتخذت نظرية التقدم طابع نظريات شاملة في فلسفة التاريخ، فالتاريخ الحق هو الذي يكشف عن تقدم العقل البشري. ومن ثم يكون الاعتقاد بالتقدم يعني رفض الموقف الذي يصور الجماعات الإنسانية خارج التاريخ.[26]

والتقدم بمفهومه الأكثر حداثة هو التحول من حالة إلى حالة أفضل، من حيث المقدرة الإنتاجية، وهذا هو التقدم الاقتصادي، والسيطرة على الطبيعة وهو النقد العلمي والتكنولوجي، وعلى الثقافة والعلاقات الإنسانية وهو التقدم الاجتماعي، وارتبط النقد بقضية اكتمال الجنس البشري، وارتبطت الفكرة بالنضال ضد الجهل والاستبداد السياسي والاجتماعي، وضد العلاقات الاجتماعية في صفتها القديمة وقد ترافقت فكرة التقدم مع بزوغ فكرة شمس العلم، ومع تعاظم قدرة العقل البشري في مواجهة الطبيعة.

وإذا كانت هذه أهم المفاهيم التي أدرجت في هذا البحث والتي حاولنا تمحيصها وتوضيحها من خلال سرد أهم معانبيها، فإننا نتساءل عن أهم المرجعيات الفكرية والفلسفية التي أطرت ونظرت لفكر النهضة؟ وعن أهم هذه التيارات والمفكرين الذين قادوا النهضة العربية؟ وهذا ما سوف نحاول إبرازه في الفصل اللاحق من هذا البحث.

---

[24] – **المرجع السابق:** ص : 57

[25] – عزت قرني: **الموسوعة الفلسفية العربية**، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، ط1 ، سنة 1986 ، ص: 293.

[26] – ج ب بيوري: **فكرة التقدم**، ترجمة أحمد حمدي محمود، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، سنة 1982، ص:32.

الفصل الأول: أهم روافد ورواد فكر النهضة العربية.

المبحث الأول: الاتجاه الديني.

كانت ردود الفعل الأولى عند المفكرين العرب، على مظاهر الضعف والفساد والانحلال التي أصابت مجتمعهم، ردودا دينية، وكانت أقوى الحركات الفكرية عندهم وأكثرها أصالة هي الحركات الدينية، فقد أثار الجمود الفكري والتقليد الأعمى لدى الأجيال المتعاقبة من علماء المسلمين، وما علق بالإسلام منذ أن أغلق باب الاجتهاد في القرن الهجري الرابع من ضلالات وبدع وما نشأ في ظلاله من طرائق صوفية اعتمدت المبالغة والتطرف وابتدعت ما ابتدعته من احتفالات وحلقات للذكر وممارسات شاذة عن جوهر العقيدة، كما آثار الجهل بأصول الدين والعبادات عددا من العلماء المتنورين أدركوا الحاجة إلى الإصلاح وإيقاف التدهور الديني والاجتماعي الذي يعيشه المسلمون، ففي نهاية القرن الثالث عشر الميلادي ظهر دور ابن تيمية[27]، (661= 738 هـ 1262–1327)، ومهاجمته للمتصوفة فدعا إلى تحرير الإسلام من بدع الصوفية،و هاجم كبار المتصوفة أمثال ابن سبعين وابن الفارض وأبي الحسن الجربي وابن عربي والعفيف التلمساني وقال في هذا الصدد: (هكذا يريد هؤلاء الضالون المتحيرون أن يفعلوا بالمؤمنين، يريدون أن يدعوا من دون الله نالا ينفعهم وهي المخلوقات والأوثان والأصنام وكل ما عبد من دون الله، ويريدون أن يرد (المؤمنون) على أعقابهم، ويردونهم على الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت ويصيروا حائرين ضالين كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران ليس له أصحاب يدعونه إلى الهدى...) [28].

وانتقد الأشعرية وجود فكرها وفقهائها في عصره، واستنكر زيارة القبور والاستغاثة بالأنبياء والأولياء، ونادى بفتح باب الاجتهاد في الفقه.

وأكد على صلاح أولي الأمر كضرورة لصلاح الأمة والمجتمع فقال: وأولوا الأمر صنفان: الأمراء والعلماء وهم الذين إذا أصلحوا صلح الناس فعلى كل منها أن يتحرى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله وإتباع كتاب الله [29].

كما أكد الشورى كوسيلة من وسائل الإصلاح الاجتماعي والسياسي قال(لا غنى لولي الأمر عن المشاورة فإن الله تعالى قال: فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين...).

وقد سار على نهجه تلميذه ابن جوزية (691 = 751 هـ /1291– 1350) وتولى نشر أفكاره في مصر وبلاد الشام وألف كتابا في أصول القضاء وهو (الطرق الحكمية في السياسة الشرعية) ولقد كان لأراء هذين الفقيهين أثرها في الأجيال التالية، وبخاصة فقهاء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، حيث استمدت الحركات الإصلاحية معظم مبادئها وتعاليمها من آرائها وتعاليمها وقد كانت أهم هذه الحركات:

المطلب الأول: مذهب الوهابية.

كانت الدعوة الوهابية أول رد فعل ديني على مفاسد المجتمع العربي في العصور الحديثة، وتنسب إلى الشيخ محمد عبد الوهاب – من بني تميم ولد في قرية العينية في نجد عام 1115 هـ – 1703 م وتعلم دروسه الأولى بها، ثم انتقل إلى المدينة المنورة فتتلمذ على يد شيوخها وأقام مدة في البصرة وبغداد وعاد إلى بلدة العينية وخرج منها يدعو الناس إلى أفكاره

---

(27) علي المحافظة: **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**،الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت:1975. ص 37.

(28) **المرجع السابق:** ص 38.

(29) **المرجع السابق،** ص 39.

الجديدة [30]، وتأثر ابن عبد الوهاب بابن تيمية وغيره في الإصلاح الديني واستشهد به وبالإمام أحمد بن حنبل في معظم رسائله وفتاويه، وقد ألف محمد بن عبد الوهاب عدة كتب ورسائل ضمنها آراءه في الإصلاح الديني.

ولقد قامت الدعوة الوهابية على المبادئ التالية:

1) العودة إلى الإسلام وإلى صفائه واعتماد القرآن والسنة النبوية كأساس لذلك، معتبرة أن العقيدة الإسلامية في عهد الرسول وخلفائه الراشدين كانت نقية وكانت مصدرا لعظمتهم، ومبعثا لانتصاراتهم وفتوحاتهم الواسعة فلما تدنت هذه العقيدة إلى مستوى الشرك أصابهم الذل ونهشهم الانحلال والفساد.

ومن هنا رد محمد بن عبد الوهاب سبب ضعف المسلمين وتأخرهم إلى ضعف عقيدتهم ورأى الحل في العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية واعتبر ما عداها أو ما خالفهما من البدع الداخلة على الإسلام.

2) التوحيد، ويتمثل في شهادة (أن لا إله إلا الله) فالله هو الخالق الواجب عبادته والاستغاثة به، ومن خلال هذا المبدأ هاجم العادات التي كانت منتشرة في العالم العربي والإسلامي، مثل التبرك بالأولياء والتسبيح بالمشايخ والتقرب لله بزيارة قبور الصالحين وعد هذه العادات شركا، فهو يقول (فاعلم أن التوحيد الذي دعت إليه الرسل من أولهم إلى آخرهم أفراد الله بالعبادة كلها. ليس فيها حق لملك مقرب ولا نبي مرسل) [31].

وأنكر الشفاعة من غير الله والنذر لغيره " وأعلم أن المشركين في زماننا قد زاوا على الكفار في زمن النبي (ص) بأنهم يدعون الأولياء الصالحين في الرخاء والشدة ويطلبون منهم تفريج الكربات وقضاء الحاجات"[32].

كما حارب البدع ونهى عن الشرك، وهو أن لا يدعى أحد من دون (الله) من الملائكة والنبيين فضلا عن غيرهم، فمن ذلك أنه لا يسجد إلا لله، ولا ركع إلا له، ولا يدعا لكشف الضر إلا هو، ولا لجلب الخير إلا هو، ولا ينذر إلا له ولا يحلف إلا به، ولا يذبح إلا له وجميع العبادات لا تصلح إلا له وحده لا شريك له ... [33].

وعد زيارة القبور بدعة بما فيها زيارة قبر الرسول في المدينة المنورة، وأنكر بناء المآذن في المساجد والقباب على القبور وعدها بدعة.

3) – أنكر التأويل وكفر كل من يقول بذلك.

4) – طالب بفتح باب الاجتهاد بعد أن ظل مغلقا منذ القرن الرابع الهجري.

5) – دعا إلى التثقف وإلى إجبار المسلمين لتأدية الفرائض والزكاة والقيام بأركان الإسلام بحذافيرها، وهدفه من ذلك إعادة بناء المجتمع الإسلامي.

صادفت دعوة محمد بن عبد الوهاب النجاح بعد أن قبل بها أمير الدرعية في نجد محمد بن سعود، وتعاقد مع ابن عبد الوهاب على العود إلى صفاء الإسلام الأول، ونشر الدعوة بالحجة والسيف، ومحاربة البدع وما علق بالإسلام من الشوائب والضلالات، ولما انتشرت الدعوة في شبه جزيرة العرب، ومد الوهابيون نشاطهم إلى أطراف بلاد الشام والعراق كلف السلطان العثماني ولاة العراق وبلاد الشام بمهمة القضاء عليها، إلا أنهم باؤوا بالفشل، ولما اشتد التوسع الوهابي في مطلع القرن

---

(30) علي المحافظة: **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**،الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت:1975. ص 39.

(31) **المرجع السابق:** ص 21.

(32) **المرجع السابق:** ص 41.

(33) **المرجع السابق:** ص 42.

التاسع عشر عهد السلطان العثماني إلى محمد علي باشا والي مصر بقتالهم، فتولى محمد علي الأمر، وبعث بحملات عدة إلى شبه جزيرة العرب تمكنت من هزيمة الوهابيين، وتقليص نفوذهم وحصره في نجد ومنذ أن انسحبت الجيوش المصرية من شبه جزيرة العرب عام (1841) عاد الوهابيون بقيادة آل سعود إلى نشاطهم وتمكنوا من بعث الدولة السعودية.

ومهما قيل في الحركة الوهابية فقد صدمت الحركة المسلمين بعنفها، وشدة تصلبها، وعدم تسامحها تجاه الطقوس والعادات السائدة عند مجموعة المسلمين، ورفضها للطرائق الصوفية والمدارس الإسلامية المعترف بها، ولذلك فقدت عطف وتأييد الكثير وعدوها هرطقة.

وبالمقابل انتشرت أفكار محمد بن عبد الوهاب في جميع أنحاء العالم الإسلامي فقد أعجب بها سلطان مراكش (1787-1790) عن طريق الحجاج المغاربة، فقام بإتلاف آلاف الكتب الأشعرية ودمر بعض الزوايا ومنها زاوية بوجاد، واعتاد أن يقول في مجالسه (إنني مالكي المذهب وهابي المبدأ)، وكانت الحركة الوهابية، مثلا يقتدى في الثورة على الحكم الفاسد والمجتمع المنحل، ولو كان حكما مسلما وكانت هذه الحركات مصدر إلهام للحركات والدعوات الإسلامية في القرن التاسع عشر والتي قادها شريعة الله و سيد أحمد ضد سلطنة المغول المنهارة في الهند، وتلك التي تولى زعامتها محمد بن علي السنوسي احتجاجا على الانحلال الاجتماعي ومساوئ الحكم الإسلامي المخالف للشريعة كما كانت مثالا لثورة المهدي في السودان ضد السيطرة الخديوية البريطانية[34].

المطلب الثاني: مذهب الشوكانية.

مؤسس هذا المذهب: محمد بن علي الشوكاني- يمني ولد عام 1760 في هجرة شوكان تعلم في صنعاء، وتتلمذ على كبار علمائها، تولى التدريس ولما يبلغ العشرين من عمره، وقام بالإفتاء في الوقت نفسه مجانا على غير عادة المفتين والقضاء في عصره، إذ كان العلماء يتكالبون على القضاء بشتى أنواعه ولا يكتفون بمخصصاتهم المعلومة، بل كانوا يطمعون بأموال المتخاصمين.

وفي عام 1209 هـ عين الشوكاني قاضيا في عهد الإمام المنصور علي 1189-1224 هـ وبقي في هذا المنصب حتى وفاته عام 1250 هـ، وحظي في آخر أيامه بمنصب الوزارة إلى جانب القضاء الأكبر[35]

في عهده كان شعب اليمن منقسما إلى شافعية وزيدية وإسماعيلية، ويعم البلاد فساد الحكم، وانحطاط المجتمع، وتسلط الأسرة الحاكمة، والفتن الداخلية التي لا تنتهي، أما المستوى الفكري الثقافي فقد انحدر، وانتشرت البدع والضلالات في الدين، من عبادة الأولياء، وتشفع بالصالحين، وزيارة القبور، وتقليد أعمى للأمة السابقين[36]، وفي هذه الأوضاع برز الشوكاني بآرائه الجريئة فكانت صدى لآراء محمد عبد الوهاب، وتأثرا بدعوته حيث بالإمكان تلخيص المبادئ التي اتخذها الشوكاني في مذهبه بما يلي:

1) اعتماد كتاب الله وسنة نبيه في الأحكام الدينية، وعد ما عدا ذلك من إجماع وقياس عرضة للنقد وقابلا للصحة والخطأ.

2) رفض التقليد قائلا:"أما التقليد فهو القبول بأقوال الغير بدون حجة، فمن أين يحصل به علم وليس له مستند إلى قطع، وهو أيضا نفسه بدعة محدثة، لأننا نعلم بالقطع أن الصحابة رضوان الله عليهم لم يكن في زمانهم وعصورهم مذهب رجل معين يدرك ويقلد، وإنما كانوا يرجعون إلى الكتاب والسنة، فإن لم يجدوا نظروا إلى ما أجمع عليه الصحابة، فإن لم يجدوا اجتهدوا

(34) سليم بركات:**دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مطبعة الاتحاد،دمشق،ص: 99.

(35) **المرجع السابق:** ص101.

(36) علي المحافظة: **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة:** ص 45.

وأختار بعضهم قول صحابي فرآه الأقوى في دين الله تعالى، وهذا ما فعله أئمة المذهب الإسلامي، حيث لم يكن في عصرهم مذهب معين يتدارسونه"[37].

4) الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في وقت عزف عنه العلماء وقد أوضح ذلك بقوله: (ومما يدعو العلماء إلى مهاجرة أكابر العلماء ومقاطعتهم أنهم يجدونهم غير راغبين في علم التقليد الذي هو رأس فقهائهم وعلمائهم والمفتين منهم، بل يجدونهم مشتغلين بعلوم الاجتهاد وهي عند هؤلاء المقلدة ليست من العلوم النافعة بل العلوم النافعة عندهم، هي التي يتعجلون دفعها بقبض حجرات التدريس، وأجرة الفتاوى ومقررات القضاء) [38] ، وقد هاجم القائلين بإغلاق باب الاجتهاد قائلا:

"ومعنى هذا الانسداد المفتري والكذب البحت لم يبق في أهل الملة الإسلامية من يفهم الكتاب والسنة، وإذا لم يبق من هو كذلك لم يبق سبيل إليها، وإذا انقطع السبيل إليها فكم حكم فيهما لا عمل عليه ولا التفات إليه سواء وافق المذهب أو خالفه، لم يبق من يفهمه ويعرف معناه إلى آخر الدهر. فكذبوا على الله وادعوا عليه سبحانه أنه لا يتمكن من أن يخلق خلقا يفهمون ما شرعه لهم وتعبدهم به، حتى كان ما شرعه لهم من كتاب وعلى لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس بشرع مطلق، بل شرع مقيد بوقت إلى غاية قيام هذه المذاهب وبعد ظهورها لا كتاب ولا سنة. بل قد حدث من يشرع لهذه الأمة شريعة جديدة ويحدث لها دينا آخر ونسخ بما رآه من الرأي وما ظنه من الظن وما يقدمه من الكتاب والسنة"[39].

5) جمع للأحاديث الصحيحة في كتابه (نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار عن أحاديث سيد الأخيار) واعتمد على هذه الأحاديث في معظم آرائه وفتاويه، ويعد كتابه (السبيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار) آخر كتبه وأخطرها، إذ ناقش فيه أمورا هامة مثل شروط الإمامة وشروط الاجتهاد وبين بطلان كثير من الآراء المتداولة حول هذين الموضوعين وأثبت بطلان بعض العادات والبدع التي دخلت العبادة مثل إدخال عبارة حي على خير العمل "في الآذان" والجمع بين الصلاتين بغير عذر، وعدم رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، وتحريم قول كلمة آمين) خلف الإمام بعد قراءة الفاتحة.

6) الإصلاح الاجتماعي حيث برزت أفكاره الإصلاحية في كتابه (السبل الجرار) وخاصة بالنسبة إلى دعوته المرأة إلى العمل ومساعدة أهلها وزوجها في كسب عيشهم[40].

المطلب الثالث: المذهب الألوسي .

صاحب هذا الاتجاه أبو الثناء شهاب الدين محمود الألوسي المولود في بغداد عام 1217 هـ/ 1802، تعلم القراءة والكتابة على يد والده الشيخ محمود ابن عبد الله الألوسي، ودرس العلوم الدينية على يد كبار مشايخ زمانه، ولما بلغ الواحد والعشرين من عمره، عمل في التدريس والإفتاء، ثم أصبح أمينا للإفتاء فمفتي الحنيفة في بغداد. ثم عزل الألوسي من منصب الإفتاء، وتعرض للإهانة والفقر فاضطر إلى السفر إلى الأستانة ليعرض ظلامته على المسؤولين وذلك عام (1850) ولما بلغ دار الخلافة قابل شيخ الإسلام والصدر الأعظم وقدم للأول نسخة من كتابه (روح المعاني) في تفسير القرآن الكريم فأنصفه السلطان ولقي ترحيبا حارا في الأستانة وحيثما حل، ثم عاد إلى بغداد عام 1269هـ/ 1852 م ولم يطل مكوثه فيها إذ توفي عام 1843.

وقد ظهرت خصائصه الفكرية في كتابه (روح المعاني) وهي:

---

(37) **المرجع السابق:** ص 46.

(38) **المرجع السابق:** ص 47.

(39) سليم بركات:**دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر** .ص 102.

(40) علي المحافظة: **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة:** ص 49.

1) تنقية الدين مما علق به من شوائب، فقد أنكر التوسل لغير الله والقسم على الله بإحدى خلقه، والدعوة لمن لا يضر ولا ينفع، والتشفع بأهل القبور من شفاء المريض ورد الضالة وتيسير كل معسر.

2) إتباع السلف في مسائل العقيدة، فقد آمن بما آمن به الصحابة والتابعون.

3) التأثر بالتصوف: فقد كان الألوسي متصلا بالطريقة النقشبندية ودرس التصوف على يد شيخها خالد النقشبندي، وكثيرا ما ذكر آراء المتصوفة في مختلف نواحي الحياة الروحية وبخاصة آراء الشيخ عبد القادر الجيلاني والشيخ محي الدين بن العربي والشيخ عبد الكريم الجيلالي والشيخ الغزالي وأيد المتصوفة في تأويل القرآن فقال: "فالإنصاف كل الإنصاف التسليم للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية..." [(41)].

وظهر في العراق، مفكر مصلح آخر من أسرة الألوسي هو السيد محمد شكري الألوسي (1273- 1342 هـ/ 1856-1924 م) عاصر عهد التنظيمات في الدولة العثمانية وعاش ملابساتها السياسية والفكرية، وشهد حركة الجامعة الإسلامية التي نادى بها الشيخ جمال الدين الأفغاني وتبناها السلطان عبد الحميد الثاني، وما تعرض له العلماء الأحرار من اضطهاد على يد السلطة العثمانية في وقت كان التصوف يحظى بعطف الدولة وتأييدها بينما تلقى الحركة السلفية الإصلاحية مناهضة الدولة[(42)].

حصل الألوسي بكتابه (بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب) على جائزة ملك السويد عام 1307 هـ/ 1887 م، وعمل بجريدة (الزوراء) أولى الصحف العراقية، وتولى تحرير القسم العربي فيها، ونشر مقالات عديدة في مجلات عربية أخرى في فترة متأخرة مثل: سبيل الرشاد، المقتبس،و المشرق، ومجلة المجمع العلمي العربي والمنار [(43)].

ويمكن إجمال اتجاهاته الدينية بما يلي:

مهاجمة شيوخ الطرق الصوفية في عصره، بدأت علاقته بالصوفية عن طريق أبي الهدى الصيادي الذي كان من كبار شيوخ الطريقة الرفاعية ومستشار السلطان عبد الحميد الثاني للشؤون الدينية، وقد أراد أبو الهدى جر الألوسي إلى الطريقة الرفاعية فرفض ذلك ودارت بينهما رسائل طريفة بهذا الخصوص وانتهت باعتزال الألوسي، فما كان من أبي الهدى الصيادي إلا أن دبر له النفي إلى بلاد الأناضول، ولكنه عاد بعد فترة قصيرة إلى بغداد واختير لعضوية مجلس الإدارة في الولاية، ثم اندلعت الحرب العالمية الأولى فكلفته الدولة العثمانية بالسفر إلى نجد لإقناع أميرها عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود بالوقوف على الحياد في النزاع بين الدولة العثمانية ودولة الحلفاء وقد نجح في مهمته تلك[(44)]، لقد كان مصلحا دينيا سلفيا جمع بين الوهابية والطرق الصوفية وبين مبادئ النهضة العربية الحديثة.

المطلب الرابع: مذهب السنوسية.

مؤسس هذه الحركة محمد بن علي السنوسي المولود في إحدى قرى الجزائري عام 1787م تعلم في مستغانم ثم في مازونة، وانتقل إلى جامع القرويين في فاس حيث أقام سبع سنوات (1822-1829) طالبا للعم ومدرسا، وفي فاس وجه اهتمامه لدراسة الصوفية وبخاصة طرائقها المنتشرة في المغرب من قادرية وشاذلية وناصرية وحبيبية، وغادر فاس إلى الأغواط (في الجزائر) ومنها توجه إلى قابس فطرابلس الغرب وبنغازي، فالأزهر في القاهرة، ولم تطل إقامته في القاهرة لأنه أثار بأفكاره حفيظة علماء الأزهر فغادرها إلى الحجاز عام 1830، وهناك التقى بعدد من مشاهير المشايخ وعلماء الدين مثل

(41) **المرجع السابق:** ص 52.

(42) سليم بركات:**دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**: ص 104.

(43) علي المحافظة: **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**: ص 53.

(44) **المرجع السابق:** ص 54.

الإلمام أبي العباس أحمد بن عبد الله الفاسي الذي رافقه في زيارة اليمن، ثم عاد إلى مكة حيث أنشأ زاويته الأولى في جبل أبي قبيس عام 1837 م، وأتبعها بزوايا متعددة في الطائف والمدينة المنورة وبدر وجدة وينبع ، وعاد إلى مصر عام 1840 م في طريقه إلى الجزائر، فعرج على طرابلس المغرب ولكن خشيته من الفرنسيين الذين احتلوا الجزائر بعد مغادرته لها جعلته يعود من تونس إلى ليبيا، حيث وصل بنغازي عام 1841 وقرر الإقامة نهائيا في ليبيا وأنشأ عام 1843 م (الزاوية البيضاء) في الجبل الأخضر، فكانت أول زاوية سنوسية في شمال أفريقيا، وزار الحجاز ثانية وعاد منها إلى ليبيا عام 1849 وقرر نقل مركز دعوته من (الزاوية البيضاء) إلى واحة الجغبوب البعيدة عن أنظار السلطة الفرنسية في الجزائر والحكومة المصرية والحكومة العثمانية التي أعادت احتلال ولاية طرابلس الغرب عام 1834، واضعا في حسبانه توسط الجغبوب وسهولة اتصالها ببرقة وطرابلس والسودان الغربي، وأقام السنوسي في الجغبوب مدرسة دينية كبيرة يتعلم فيها الأتباع أصول الدعوة السنوسية ويتخرجون منها لنشرها في البلاد المجاورة.

توفي السنوسي الكبير في الجغبوب عام 1859 بعد أن انتشرت دعوته في برقة وطرابلس ووادي [45] وخلفه في زعامة الحركة ابنه المهدي (1859–1902) .

وفي عهده بلغت السنوسية ذروة نشاطها، انتقل مركزها من الجغبوب إلى الكفرة، (600كم عن طرابلس) عام 1895 ما ساعد على انتشار الدعوة في بلاد كورد، وبتسي، وبركو، واندي، ودارفور، ووادي، وكانم، وتشاد، وزافر ، وبفرمي، وقد رفض المهدي السنوسي التعاون مع مهدي السودان وابتعد عن المنازعات الدولية، وتفرغ لنشر الإسلام في إفريقيا.

مبادئ السنوسية:

السنوسية حركة إصلاحية سلفية وطريقة صوفية جمعت بين النظرة الوهابية للإصلاح الديني ومحاسن الطرق الصوفية، ولذا لم يجد الوهابيون المتشددون في دينهم وفي رفضهم للطرائق الصوفية ، في هذه الطريقة بدعة بل سمحوا بوجودها في الحجاز، فكان ذلك استثناء فريدا، ذلك أن السنوسية قد اتبعت طريقا وسطا بين الصوفية الإشراقية والصوفية البرهانية، وكان هدفها الأعلى جعل الإنسان مسلما صالحا لا صوفيا غيبيا فوجدت بطريقتها المعتدلة هذه إتباعا كثيرين، وانتشرت بين البدو انتشارا واسعا مع أن معرفتهم بالتعاليم الدينية والطرائق الصوفية معرفة بسيطة وبدائية.

وتقوم السنوسية على المبادئ التالية:

1– العودة بالإسلام إلى نقائه الأول.

2– عد الكتاب والسنة مصدري الشريعة الإسلامية، وهي في هذا متأثرة بآراء ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب والتي اطلع عليها محمد بن علي السنوسي أثناء إقامته في الحجاز.

3– فتح باب الاجتهاد في الإسلام وعد إغلاق هذا الباب سببا في تحجر الفكر الإسلامي ودخول البدع إليه.

4– تنقية الدين ما علق به من بدع وضلالات.

5– الإيمان بما تدعيه الصوفية من الرؤيا والاتصال والكشف.

6– حصر الإمامة في قريش.

---

(45) سليم بركات:**دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**: ص 105.

7– المهدوية، ظهرت فكرة الإيمان بالمهدي المنتظر عند السنوسيين في عهد محمد المهدي السنوسي، وقال بها علماؤهم وعامتهم ولم تظهر هذه الفكر عندهم قبل ذلك.

أما التطبيق العملي لهذه المبادئ فقد مارسته الحركة السنوسية في "الزاوية" صحيح أن الزوايا كانت معروفة في شمال إفريقيا وفي العالم الإسلامي ومنذ قرون، إلا أن الزاوية السنوسية كانت من نوع خاص، فهي مركز للحياة الروحية والزراعية والتجارية والسياسية.

تقوم الزاوية على قطعة من الأرض، وتتألف من مجموعتين من الأبنية، الأولى مخصصة لشيخ الزاوية وأسرته، والثانية تشمل المسجد والمدرسة ويحيط بالزاوية سور تعلوه أبراج للدفاع عنها في حالات الهجوم، وللزاوية أراض زراعية وآبار جوفية وصهاريج للماء، أما المسؤول فهو شيخها "المقدم" ويساعده مجلس، يتألف من وكيل الزاوية وشيخ وأعيان القبيلة المرتبطة بها ووجهاء المهاجرين إليها، ذلك كان لكل قبيلة زاوية أو أكثر، وينظر مجلس الزاوية في قضايا الأهالي وفض المنازعات بينهم، أما المقدم فهو القيم على الزاوية، والمكلف رعاية أمور القبيلة، وتبليغ الأوامر الصادرة من رئيس النظام (أي زعيم الحركة السنوسية)، وإلى جانب المقدم يوجد وكيل الدخل والخرج الذي يشرف على جميع الأمور الاقتصادية في الزاوية، ولكل زاوية شيخ للمسجد يعلم أطفال القبيلة ويعقد عقود الزواج، ويصلي على الجنائز، أما خطبة الجمعة فيلقيها المقدم بصفته ممثل رئيس النظام.

والزاوية مصدر السلطة في القبيلة والمركز التعليمي والثقافي والاقتصادي للمنطقة المحيطة بها، (فهي سوق هام تقع عادة على مركز تقاطع طرق القوافل، كما أنها في الوقت نفسه حصن دفاعي، مهمته دفع خطر الأعداء وصد هجماتهم).

وتنحصر موارد الزاوية السنوسية بالمحصولات الزراعية من حبوب وتمور ومواش، والهبات الخيرية، والزكاة التي تجبي رسميا من القبيلة، ويحق لمقدم الزاوية أن يحتفظ بعشر المحصولات للإنفاق على شؤونه الخاصة، ويبعث بالفائض إلى المركز الرئيسي للحركة[46].

أما التنظيم الهرمي للحركة السنوسية فهو كالتالي:

1– شيخ الطريقة أو رئيس النظام وهو الرئيس الأعلى لها.

2– مجلس الخواص، وكان يتألف في البداية من أشخاص لا ينتمون إلى الأسرة السنوسية، ومهمته مساعدة شيخ الطريقة على تعيين شيوخ الزوايا.

3– شيوخ الزوايا.

4– الإخوان ومهمتهم كسب الأعضاء العاديين إلى الحركة أو الطريقة.

والسنوسية كما قلنا حركة إصلاحية سلفية اتخذت الزاوية قاعدة لها ومنطلقا، وطريقة صوفية معتدلة، جمعت بين الطريقتين الصوفيتين البرهانية والإشراقية في الأصول إلى الكمال الأعلى، فأما الإشراقية فتسعى إلى تصفية النفس من الإكدار وتوجيهها نحو الحق لبلوغ لمعرفة والأسرار بدون تعليم ولا تعلم، بل من باب "اتقوا الله ويعلمكم الله". أما البرهانية فبدأ بها أتباع الأوامر، واجتناب النواهي واقتباس العلوم الدينية.

وقد تشابهت الحركة السنوسية في كثير من أمورها مع الحركة الوهابية مثل الدعوة إلى نقاوة الدين، والاعتراف بالكتاب والسنة فقط، ثم التبشير بالحركة الجديدة والدعوة إليها والحماس الزائد عند دعاتها.

---

(46) علي المحافظة: **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**: ص 59.

المطلب الخامس: مذهب المهدية.

شاعت فكرة المهدي المنتظر في الديانات السماوية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام، وتعود الفكرة في أصلها إلى كراهية الناس للظلم ومحبتهم للعدل، حتى إذا ما ساد الظلم وعم الفساد، تاقت نفوسهم لحاكم عادل يرفع الظلم وينشر ألوية العدالة. وقبل بها الفرد كتعزية نفسية وأمل في مستقبل غامض أفضل من العصر الذي يحياه.

وارتبطت فكرة المهدي في التاريخ العربي الإسلامي بالحركات السياسية السرية. فكانت رداء تختفي وراءه هذه الحركات ، وتكسب من خلالها تأييد الجماهير الشعبية، واستعملت أول الأمر بمعناها العام، فأطلقت على بعض الأنبياء والصحابة والخلفاء وأطلقت بمعنى المنقذ أو المخلص لأول مرة على محمد بن الحنيفة، وكان الشيعة يفضلون استعمال لقبي (الإمام) أو (القائم بدل المهدي) واستعملوا في شمال أفريقيا لقب (الفاطمي) [47].

وتناول ابن خلدون فكرة المهدي وقال(أعلم أنه في المشهور بين كافة من أهل الإسلام على ممر الأعصار أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل ويتبعه المسلمون ويستولي على الممالك الإسلامية ويسمى بالمهدي، يكون خرج الدجال وما بعده من أشراط الساعة الثابتة في الصحيح على أثره، وأن عيسى ينزل من بعده فيقتل الدجال أو ينزل معه فيساعده على قتله، ويأتم بالمهدي في صلاته...)[48].

واستعرض ابن خلدون الأحاديث النبوية التي تشير إلى ظهور المهدي مبينا ما فيها من تجريح وطعون، ثم أتى على المتصوفة المعاصرين له (في القرن الهجري الثامن) الذين آمنوا بالفكرة فقال: (وأما المتصوفة الذين عاصرهم فأكثرهم يشيرون إلى ظهور رجل محدد لأحكام الملة ومراسيم الحق ويتجنبون ظهوره لما قرب من عصرنا، فبعضهم يقول من ولد فاطمة، وبعضهم يطلق القول) [49].

وظهرت فكرة المهدي في المغرب العربي مرة أخرى على يد محمد بن تومرت شيعي المذهب، وأسس دولة كبرى ضمت المغرب كله والأندلس.

وعادت الفكرة إلى الظهور في القرن التاسع عشر الميلادي، وقامت حركات إسلامية متعددة على أساسها، ففي إيران ظهرت فرقة (البابية) الشيعية على يد وميرزا علي محمد الشيرازي المولود في عام 1820، فأعلن أنه المهدي الجديد المنتظر، وأنه الباب الذي يدخل منه الناس إلى الإمام المستور الذي هو مصدر لكل خير في العالم، وبعد موته خلفه اثنان من أتباعه هما صبح أزل وبهاء الدين وانقسم أشياعه بينهما، فأسس بهاء الدين الحركة البهائية التي انتشرت في إيران والعراق وفلسطين ومصر وأوروبا وأمريكا، وتوفي عام 1891 فخلفه ابنه عباس في زعامة الطائفة.

وخلاصة القول أن الفكرة تقوم على الأسس التالية:

1- الاعتقاد بإمام من آل البيت يحمل اسم المهدي أو الإمام المستور.

2- غاية المهدي تأييد الدين وتحديد أحكامه ورفع الظلم عن الناس ونشر العدل بينهم.

3- إن ظهور المهدي من دلائل (أشراط) الساعة.

---

(47) علي محافظة: **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة:** ص 64.

(48) **المرجع السابق:** ص 65.

(49) سليم بركات:**دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر:** ص 109.

4- إن جميع الحركات التي قامت باسم المهدي المنتظر كانت حركات سياسية اتخذته ستارا تختفي وراءه، وشعارا ترفعه لكسب ولاء الجماهير.

دعوة المهدي في السودان:

ولد محمد بن أحمد بن السيد عبد الله في جزيرة لبب من أعمال دنقلة سنة 1260 هـ- 1844، من أب يمتهن بناء المراكب الشراعية، ويدعي النسب إلى الأشراف، درس القرآن في الخرطوم وتتلمذ في الفقه الإسلامي على يد الشيخ محمد الخير، ثم مال إلى التصوف فالتحق بالشيخ محمد شريف نور الدايم شيخ الطريقة السمانية الصوفية عام 1277هـ/ 1861 م، حتى حصل على شهادة المشيخة، ومنحه راية ليدعو الطريقة، فذهب إلى الخرطوم عام 1286 هـ/ 1870 م ثم إلى جزيرة (أبا) حيث بنى جامعا للصلاة وخلوة التدريس، فلاقت دعوته أنصارا كثيرين في الجزيرة، وما لبث أن احتدم الخصام بين محمد أحمد وشيخه محمد شريف عام 1878/1295 م، فانفصل كل منهما عن الآخر، وانضم محمد أحمد إلى الشيخ القرشي أحد شيوخ الطريقة السمانية.

شعر محمد أحمد أن النفوس مهيأة لظهور المهدي، ووفد عليه في هذه الأثناء عبد الله التعايشي من قبيلة البقارة العربية فبعث في نفس محمد أحمد الرغبة في إعلان مهديته(50)، فكان له ذلك في حزيران عام 1882 م/ 1298هـ وخرج سائحا في السودان يلبس لباس الدراويش (الجبة المرقعة والمسبحة والعكاز وإبريق الفخار) ، فبايعته أول الأمر قبيلة البقارة، وأخذ يبعث بالرسائل إلى أنصاره وأصحاب الشأن والنفوذ يعلن فيها مهديته.

ولما أعلن محمد أحمد مهديته قام الشيخ محمد شريف بإبلاغ رؤوف باشا حكمدار السودان بالأمر وحذره من خطورته، فلما كتب إليه يسأله الأمر فأجابه بإعلان مهديته فجمع رؤوف باشا ذلك فأرسل إليه نحو مائتي مسلح إلى جزيرة (أبا) أبادهم المهدي عن بكرة أبيهم، وهاجر من (أبا) إلى جبل قدير، ولما لاحقته قوات السلطة إلى هناك انتصر عليهم في واقعة راشد في كانون الأول من عام 1881م(51). وفي مطلع عام 1882 م تجاوز عدد أنصار المهدي من المحاربين عشرة آلاف وبعد ذلك بستة أشهر تضاعف العدد، وكانت تتم مبايعتهم له بترديد الفقرة التالية:

"بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الوالي الكريم، والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم، أما بعد فقد بايعنا الله ورسولنا وبايعناك على توحيد الله ولا نشرك به أحدا، ولا نزني ولا نسرق ولا نأتي ببهتان ولا نعصيك في معروف، وبايعناك على زهد الدنيا وتركها والرضى بما عند الله رغبة بما عند الله والدار الآخرة وعلى أن لا نفر من الجهاد"(52).

تشبه المهدي بالنبي وأعلن أن جل غايته إعادة الإسلام إلى ما كان عليه في عهد النبي، وعين له أربعة خلفاء أولهم عبد الله التعايشي، والثاني علي ولد حلو، والثالث محمد السنوسي، والرابع محمد شريف ابن عمه، وقد رفض محمد السنوسي تعيين المهدي له خليفة، وولى خلفاءه هؤلاء على قيادة جيشه من (الأنصار) وجعل على بيت المال الذي كان يجبي من العشر والزكاة والغنائم والغرامات، صديقه أحمد سليمان، وعهد القضاء إلى الشيخ أحمد ود جبارة من علماء الأزهر الذين صحبوه من جزيرة أبا ولقبه قاضي الإسلام وجعل دونه قضاة ونوابا(53).

وانضم إلى المهدي في حركته هذه العديد من الزعماء شيوخ القبائل من مختلف أنحاء السودان، وأعلن الثورة على السلطات المصرية- الإنجليزية فتمكن في (5) كانون الثاني يناير (1885) من احتلال أم درمان والخرطوم بعد ذلك بثلاثة

(50) علي المحافظة: **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة:** ص 66.

(51 - **المرجع السابق:** ص 67.

(52) سليم بركات:**دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر:** ص 110.

(53) **المرجع السابق:** ص 111.

أسابيع، وصمم بعدها على غزو مصر، وعين عبد الله الكحال عاملا على بلاد الشام، كما عين محمد الغالي أميرا على مراكش، دون أن يتمكن من تجاوز حدود السودان.

توفي المهدي في 22 حزيران 1885 وخلفه عبد الله التعايشي في قيادة الحركة.

تعاليم المهدي الدينية:

ظهر المهدي في مجتمع يدين بالإسلام وتهيمن عليه الطرائق الصوفية التي كان لشيوخها نفوذ وتأثير كبيران لما كان يروي عما يقومون به من خوارق العادات، وما يتمتعون به من كرامات، فجاءت دعوة المهدي تنكر عليهم ذلك، وتتلخص تعاليم المهدي الدينية بما يلي:

1- العودة بالإسلام إلى ما كان عليه في عهوده الأولى واعتماد الكتاب والسنة فقط.

2- التوحيد بين المذاهب والإنفراد بمذهب اجتهادي خاص.

3- حصر الطريق الموصلة إلى الله بستة أمور هي:

صلاة الجماعة، والجهاد في سبيل الله، وامتثال أوامره ونواهيه، والإكثار من كلمة التوحيد، وتلاوة القرآن الكريم، وتلاوة الراتب(وهو مجموعة من الآيات والأحاديث النبوية فرض على أتباعه حفظها غيبا) وأعرب المهدي عن احتقاره للفقهاء بأن أحرق معظم كتبهم علنا، فأثار بذلك غضب علماء المسلمين عليه.

4- تحريم زيارة قبور الأولياء بعد أن أعلن مهديته، وتحريم الرقص والغناء ومنع البكاء وراء الميت، وإبطال السحر وكتابة الحجب وشرب الدخان ومضغه، وشرب الحشيش والخمرة، ودعا إلى البساطة في الملبس والمأكل واحتفالات الزواج والجنازة.

5- القضاء على الفساد السياسي في السودان وبقية الأقطار الإسلامية، والحقيقة أنه من الصعب فصل أفكار المهدي السياسية عن تعاليمه الدينية، فقد استنكر في بياناته الظلم والاضطهاد وفساد (الأتراك) كموظفين رسميين، كما استنكر بذخهم وضعف إيمانهم وتصرفاتهم كمسلمين، وجعل من أهداف ثورته الإطاحة بالنظام السياسية والإداري القائم.

المطلب السادس: مذهب أبو الهدى الصيادي.

هو محمد بن حسن وادي، المعروف بأبي الهدى الصيادي، ولد في خان شيخون (سوري الأصل) من أسرة مشايخ تنتمي إلى الطريقة الصوفية الرفاعية، وكان أبوه حسن وادي، من مشايخ الطريقة من " الذين يقيمون الأذكار، ويستعطون أهل الجود والكرم"، إذن كانت أسرته فقيرة الحال، ظهرت عليه علائم الذكاء منذ حداثته، درس في مسقط رأسه، على بعض شيوخ الكتاب، القرآن والقراءة والكتابة، وأخيرا غادر مسقط رأسه إلى حلب بقصد الدراسة، فانتسب إلى مدرسة دينية درس فيها الفقه والتفسير والحديث والأدب والأصول، ظهر في الأواسط الحلبية كشاعر مداح لرجال الدولة ووجهاء حلب، لبس كوالده لباس التصوف وأصبح يعرف بأنه "شيخ طريقة" و"دقاق مزهر" وعمل لدى محكمة ولاية سورية لتوليه خان شيخون، كان طموحا لذلك سافر إلى الأستانة وأخذ يمارس "مهنة" "الضرب بالدف" و" إنشاد الأشعار" و" التظاهر بلباس الصوفية" و" نفحات الصوفية" و"عجائب الصوفية"، وعطف عليه بعض رجالات الدولة، فأسندوا إليه "نقابة أشراف" قضاء جسر الشغور، ونال رتبة "مولوية" أزمير، وسنه يومئذ ثلاث وعشرون سنة، ثم ولي قاضيا على جسر الشغور(مع احتفاظه بنقابة أشرافها)، وفي عام1291 هـ، عين "نقيب أشراف" عموم ولاية حلب، وكان في الخامسة والعشرين من عمره؟ وخصه السلطان عبد العزيز براتب خاص، وفوضه نقيب وأشراف دار الخلافة النظر على نقباء ولايات سورية ديار بكر وبغداد والبصرة، وفوضه أن يعطي منشور النقابة لجميع النقباء في ولاية حلب.

وفي سنة 1294 هـ، وجهت إليه "باية الحرمين الشريفين" بالإرادة السنية من لدن السلطان عبد الحميد، طمح بعد كل هذا إلى الوصول إلى السلطان فكتب له قصائد التهنئة ولكن ذلك لم يجد، وأخيرا تحققت أمانيه عن طريق المرأة، إذ مرضت امرأة ناضر الضبطية بمرض أعجز الأطباء، ولما يئس من شفائها، ووصف له أبو الهدى، الذي كان يكتب "الحجب والتمائم" و "يقرأ الأدعية والعزائم". فاستدعاه لمعالجتها، وبهذا ذاعت شهرته وتوصل إلى قصر السلطان، فقربه هذا منه وعينه "رئيس مجلس المشايخ" و "حامي العثمانيين" و " سيد العرب" وكثر مادحوه من العلماء ورجال الدين وأصبح له بطانته، لقد قضى ثلاثين سنة في خدمة عبد الحميد يدافع عن خلافته والخلافة العثمانية ويؤكد واجب المسلمين في الاعتراف بها والخضوع للسلطان والالتفاف والإتحاد حوله وحول الدولة العثمانية، وأصبح من الشخصيات المرموقة جدا، يرهبه الوزراء ورجال الدولة ومعارضو سياسة السلطان، وكان داهية يحيك المؤامرات للقضاء على خصوم السلطان وخصومه هو. وقد تآمر على الأفغاني وعلى الكواكبي وعلى عزة العابد (الذي كان مقربا من السلطان عبد الحميد)، وعلى كثيرين آخرين، ولعب في قصر عبد الحميد، دورا بارزا وقيل أنه كان يطمح إلى الخلافة بالذات ، وظل مقربا من عبد الحميد حتى يوم انقلاب الإتحادين عليه في عام 1908. وعندما هاجم الاتحاديون قصر عبد الحميد هاجموا قصر شيخه أبي الهدى، وكان هذا في سريره يعاني آلام المرض فهلع واضطرب وكاد يقضي عليه. فأشفقوا عليه ونقلوه في سريره إلى جزيرة الأمراء (برانكيبو) فظل فيها عدة أشهر حيث وافته المنية عام 1909. فانتهى دوره الرجعي الذي مثله خلال ثلث قرن تقريبا[54].

ألف أبو الهدى مجموعة كبيرة من الرسائل والكتب، أهمها "تنوير الأبصار في طبقات السادة الرفاعية الأخيار"، حيث دافع عن الطريقة الصوفية الرفاعية وتابع نشؤها وفروعها وعجائب شيوخها وكراماتهم، وأظهر تفوقها على غيرها من الطرائق الصوفية، وله أيضا " داعي الرشاد لسبيل الإتحاد والانقياد" (وهي رسالة صغيرة مطبوعة على ورق صغير الحجم لا يزيد على 52 صفحة، دافع فيها عن الخلافة العثمانية ودعا الناس فيها إلى الالتفاف حولها وحول السلطان عبد الحميد والإتحاد في سبيل الذود عن الدين الذي يذب عنه هذا الخليفة. وسنستمد أفكاره السياسية من هذه الرسالة)، وله كذلك "ضوء الشمس"، و "فرحة الأحباب في أخبار الأربعة الأقطاب"، و" المصباح المنير" و"ديوان الفيض المحمدي والمدد الأحمدي" و" كتاب الصراط المستقيم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم" و" المدينة الإسلامية في الحكمة الشرعية" و"تاريخ الخلفاء وارثي النبي المصطفى" و"ديوانه الثاني".

ومن دراسة كتبه الكثيرة التي ألفها، نلاحظ أنه كان شاعرا صوفيا رقيقا، ذا نفحات وشطحات مبدعة، وناثرا مطبوعا، خصص القسم الأكبر من كتبه ورسائله الدراسية الصوفية وطبقاتها وأفكارها والتغني بها.

كان أبو الهدى صوفيا رجعيا، إذ كانت صوفيته صوفية الكرامات والعجائب والتمائم والعزائم، وقد استخدم هذه الصوفية لتخدير المسلمين ودفعهم إلى قبول الخلافة العثمانية والخضوع لخلفاء العثمانيين، الذين أصبحوا أسياده ، وخالقي "شأنه" و"نفوذه" الكبير، فكان من مصلحته الدفاع عنهم، ومن يقرأ التملق الذي كان يتملقه به الكتاب والشعراء ورجال الدين[55] يدرك مدى هذا النفوذ ، وبين أيدينا رسالة صغيرة، هي "داعي الرشاد لسبيل الإتحاد والانقياد" سنستمد منها أفكاره السياسية، لأنها مكرسة بكاملها للسياسية والدفاع عن الدولة العثمانية.

وتتألف هذه الرسالة من مقدمة، وثلاثة أبواب، وخاتمة.

يرى أبو الهدى في " مقدمته" أن على الإنسان التسليم لإرادة الله ومشيئته والاعتقاد بالقضاء والقدر والاستسلام لهما، يقول" فالواجب على العبد أن يرضى من سيده في كل حال وعلى كل حال، فإن من أكرم بالرضا أكرم بالتقريب الأعلى، وقد

---

(54) منير موسى: **الفكر العربي الحديث**، دار الحقيقة، بيروت،1973، ص 140.

(55) أبو الهدى الصيادي: **داعي الرشاد لسبيل الإتحاد والإنقياد**،القاهرة، سنة1310هـ، ص 3–4.

قال سيد البسر (محمد) : من آمن بالقدر أمن من الكدر، وقال الحسين بن علي رضي الله عنه حاثا على التفويض لله والرضا منه بكل ما فعل: من اتكل على حسن اختيار الله تعالى له لم يتسن غير ما اختاره الله عز وجل.[56]

من هنا، تبرز مقاصد أبي الهدى الرجعية التي تهدف إلى دفع الناس إلى الخضوع للأمر الواقع السياسة العثمانية، أو المحمدية، وعلى الأصح لأنها قضاء الله ومشيئته.

ثم انتقل إلى القول أن الله اختار في "عالم أمره" النوع الإنساني وكرمه على سائر أنواع المخلوقات، وأرسل له الرسل(ملوك الهداية) لهدايته، وختمهم بـ" أعظم راع وأكرم مرسل (الرسول محمد) الذي علم كثيرا، ومما علم التعاون على البر والتقوى، وترك الخلاف والزور والبهتان بوجوب الانقياد والطاعة لأولي الأمر (طاعة الرعية للراعي) : خلفاء الرسول، ومن هنا جاء الإجماع في "الأمة" على وجوب وجود الإمام"[(57)]

وانتهى الأمر بالسلطان عبد الحميد "أفضل بني عثمان وإمام سلاطين المسلمين، وحامي الدين". وفي هذا يقول:" وقد اتصل الأمر، بمقتضى الرابطة الأصلية المسلسلة من عهد سلطان الأنبياء عليه الصلاة والسلام، إلى درة عقد السلسلة العثمانية المبجلة، المتصدر فوق سرير النهي والأمر، القائم بانتصار كلمة الله في السر والجهر، صاحب الأخلاق الحميدة و المناقب الجليلة العديدة، التقي، النقي، الصالح، المجاهد والصابر في حومة ميدان الخدمة بالرضا، لتلتقي الواردات بالاستناد إلى قوة الصمد الواحد، خليفة الحضرة النبوية باتصال العهود والأسانيد، أمام سلاطين المسلمين، وحامي الدين، مولانا السلطان الغازي " عبد الحميد" ابن السلطان الغاوي عبد المجيد، شيد الله مناره، وثبت في شطحه العز أركانه وقراره"[(58)].

فعبد الحميد خليفة الرسول محمد، متمسك بدين محمد ومدافع عنه، لذلك يجب أن يعمل كل مسلم على مساندته ومساعدته "في هذا الجهاد" كل حسب إمكانياته[(59)].

أما الفكر السياسي الوارد في الباب الأول فيدور حول السلطان ووجوب الطاعة له وشروطه وواجباته، يستشهد أبو الهدى هنا، بالقرآن و" الحديث" وآراء الصحابة ليدعم رأيه في وجوب "طاعة الرعية" للسلطان أو الخليفة، يستشهد بالآية القرآنية: "أطيعوا الله، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم" ثم يقول : أن الله قرن هنا طاعته وطاعة نبيه بطاعة السلطان، ويختم بقوله:" وفي هذا السر يكتفي عند أهل الحق والإيمان"[60].

ويستشهد ببعض الأحاديث المرورية للرسول (وهي منحولة) مثل: "السلطان ظل الله، من غشه ضل، ومن نصحه اهتدى و " " السلطان ظل الله في أرضه يأوي إليه كل مظلوم من عباده فإذا عدل كان له الأجر، وعلى الرعية الشكر. وإذا جار كان عليه الأصر، وعلى الرعية الصبر"[(61)].

يقدم بكل هذا لينتقل إلى القول: "بوجوب الإمامة" والتحدث عن واجباتها وشروطها. وهنا يقول: "ولذلك، اتفق الأئمة على أن الإمامة فرض، وأنه لا بد للمسلمين من إمام يقيم شعائر الدين وينصف المظلومين من الظالمين، وقالوا إن الإمامة لا تجوز لامرأة، ولا كافر، ولا صبي لم يبلغ، ولا مجنون"[(62)].

---

[56] – أبو الهدى الصيادي: **تنور الأبصار في طبقات السادة الرفاعية**، القاهرة، سنة 1981، ص63

57- أبو الهدى الصيادي: **داعي الرشاد لسبيل الإتحاد والإنقياد**،القاهرة، سنة1310هـ، ص 5.

1– **المصدر السابق:** ص 7.

59– **المصدر السابق:** ص 6.

[60] – أبو الهدى الصيادي: **تنور الأبصار في طبقات السادة الرفاعية**، القاهرة، سنة 1981، ص:102

61- أبو الهدى الصيادي: **داعي الرشاد لسبيل الإتحاد والإنقياد**،القاهرة، سنة1310هـ، ص: 8.

62- **المصدر السابق:** ص 9.

ويتكلم بعد ذلك عن وجوب طاعة الإمام وعدم الثورة عليه، ووجوب قتال الفئة التي تثور عليه، وفي هذا يقول:" وإن الإمام الكامل، طاعته واجبة، وأمره متبع، وأحكامه وأحكام من ولاه نافذة، وقالوا أنه إذا خرج على إمام المسلمين أو عن طاعته طائفة ذات شوكة، وإن كان لهم تأويل مشتبه ومطاع فيهم، فإنه يباح للإمام قتالهم حتى يفيئوا إلى أمر الله تعالى، فإذا فاؤوا كف عنهم"[(63)].

والملوك أو الخلفاء منصبون من قبل الله، فإذا كان الناس عاصين لله نصب عليهم ملوكا ظالمين ومنتقمين هم نقمة، وإذا كانوا متبعين لأوامر الله أقام عليهم ملوكا عادلين، هم رحمة. وفي هذا يروي قولا لأحد أجداه الشيخ سراج الدين الصيادي الرفاعي جاء فيه:" تسلط الملوك عليكم منكم، تشتغلون بمعصية الله، وتغفلون عن ذكر الله، فيسلطهم الله عليكم، ولو رجعتم إلى الله وذكرتم الله بالحضور والإخلاص لألهمهم الإحسان إليكم، ولعطفهم بالخير عليكم". ويروي "حديثا ذكره مالك بن دينار، جاء فيه:" أنا (الله) ملك الملوك، قلوب الملوك بيدي، فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة، ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة. فلا تشغلوا ألسنتكم بسب الملوك، ولكن توبوا إلى الله بعطفهم عليكم". ويذكر قولا لأحد أجداده"القطب الجواد، السيد أحمد الصيادي" وجهه إلى ولده، جاء فيه:" يا ولدي اربط قلبك في كل يوم، ولو مرة، بالدعاء إلى السلطان، وألفه على حبه فإن العبد المحمدي ترعاه، وأنا لنخضع لهذه الرعاية والتجلي الإلهي،و أعلم يا ولدي أن القضايا الكلية والجزئية التي تقع في المواقع الكونية تتنزل من الدائرة الكونية إلى الحجرة النبوية، ومنها تفاض إلى مواقعها بمقتضى الإرادة الربانية، وإنه لا يجلس على سرير نهيه و أمره بالنيابة عنه أحد إلا بقبوله على الصلاة والسلام... والقول طويل يصل صاحبه إلى حض المؤمنين على طاعة الملك سواء أكان عادلا أم جائرا، وحتى لو خالف الله ودينه وسنته، فعلى الناس ألا يثوروا عليه لعزله، لأن له ربا يهديه أو يعزله.. [(64)].

ويدور الباب الثاني حول الإتحاد والالتفاف حول الأمير ونصرته، ويستشهد هنا بكثير من الآيات والأحاديث والأقوال تحض جميعا على وحدة المسلمين ، وإتباع رأي الأكثرية ، وتجنب الشقاق والفتنة بين المسلمين[(65)].

ويعرض بجمال الدين الأفغاني ومريديه، ويتهم هؤلاء المعترضين" بالهوى والجهالة والأفكار الفاسدة والأقاويل الكاذبة.." ويرى أن من " مقتضيات الغيرة الدينية والمروءة الإسلامية نشر علم الإتحاد في جميع الممالك والبلاد بالإطباق والاتفاق على إرضاء الخليفة الأعظم سلطان المسلمين، نصره الملك المعين، وما ذلك إلا أعظم واجب على كل مسلم في المشارق والمغارب، والقيام لنصرة الدين تحت رايات أمير المؤمنين... وترك القيل والقال ، لأن الأمر ضاق وشد على المسلمين الخناق"، وما بقي إلا الالتفاف حول السلطان بـ" رفع راية الدين، فهو يريد أن يشعر المسلمين بخطر الأعداء الخارجين (الغرب) عليهم ليتحدوا ويلفتوا حول السلطان الذي يدافع عن الدين ويحميه وذلك بدفع البغاة وتنكيل المعاندين"[(66)]، وهو الذي "دم فرسانه مباح في سبيل الله ، ودمعه منسدل على وجهه لوجه الله من خشية الله، وهو الداعي لرضاء الله بلسان كلام الله" ."أيد الله بالعناية الصمدانية شوكة سلطته في البرين والبحرين ، وأيد جحفل خلافته بالسطوة القادرة الربانية في المشرقين والمغربين..."، و"هو صوت الدين الحنيفي، والملة السحاء"، فالمبادرة المبادرة لهز سلسلة الغيرة الدينية، ولا دين لمن لا غيرة له. ويحض على التمسك بالمدنية التي هي الأخلاق الحميدة والخضوع للسلطان، وليست "إتقان العادات الأجنبية، إذ كل ذلك غير نافع لإصلاح أمور الرعية، ولا فائدة فيه عند أصحاب العقول الجوهرية، بل ربما أدى ذلك إلى فساد الأخلاق، وقاد بعد تمكنه في النفس إلى الإنفراد والشقاق، ولكم رأينا من مأمور في النواحي العربية وغيرها من ممالك الدولة العلية ، قد اشتغل بحظ نفسه

63- **المصدر السابق:** ص12.

(64) أبو الهدى الصيادي: **داعي الرشاد لسبيل الإتحاد والإنقياد**،القاهرة، سنة1310هـ، ص 10.

(65) **المصدر السابق:** ص 18-20.

(66) **المصدر السابق:** ص 22-25.

تطبيقا لقاعدة هذه المدنية (المدينة الأجنبية) وألجأه التزام هذه القاعدة إلى المصارف الكلية، فخان الأمير في المأمورية ، وأفرط في التسيب وظلم الرعية.." (67).

ويحض المسلمين على التمسك بالعقل لأنه مزية عليا وسامية وسيعطي الناس "أجورهم يوم القيامة على قدر عقولهم"، لأن "العقل داع لطرق الراحة بالأساليب المرضية". وقد جمع الله تعالى بفضله أسباب الراحة بالإتحاد والاتفاق والتمسك بالأمور الدينية. فاللازم حينئذ علينا أن نجمع شتات القلوب على هذا الشأن بحسن الرأي وكمال الاهتمام، و ونتحد لإعلاء كلمة الحق التي هي الرباطة الجامعة لنا. حيث كنا في الغرب والشرق. ونجتهد في تشييد أركان الملة الزهراء الحنيفة. وتقوم بالمهمة السامية والنهضة الكافية بالانقياد الخالص من كل الشوائب لامتثال أمر سلطاننا، خام الحرمين الشريفين المظفر، المنصور الغالب......" (68).

ويدور الباب الثالث حول الجهاد بالنفس والمال في سبيل الله وإعلاء كلمة الحق والدين، ولا يكون ذلك إلا بالالتفاف حول السلطان والانقياد له ولأوامره. و" من خان الأمير بقلبه أو لسانه لا بد أن يبتلى بما يكدره في منزلته وشأنه، وقد جرب ذلك وشوهد في كثير من الناس". وهذا "رأي السادة الصوفية"(69).

وفي الخاتمة يعدد" مزايا حضرة مولانا أمير المسلمين، ملك الموحدين" ما شاع وملأ الأسماع، من صلاحه وهمته الدينية وحسن أخلاقه وأفعاله الدالة على حسن الطوية والنية، وغيرته على تشييد أركان الملة المحمدية مع العدل والإنصاف والمرحمة لكافة صنوف تبعة دولته العلية..." و"أسس نظاماته عل بطاح المكانة والحقانية والرفق، ونزل، من أنصافه لراحة رعيته، عن كثير من قديم حقوقه المشهورة الملوكانية.. وأتقن بيت الملك بعمد قوانيه الأساسية السلطانية، وترك، معنى وفعلا، التصرف بالرأي، وبنى إنقاذها على المشو ة، وصرف جهده لراحة رعيته يأخذ رآ ائهم في إصلاح أحوالهم وعمران أوطانهم وانتدب لجمعهم من النواحي والأقطار".[70]

ويدافع عن بعض قوانينه أو "أحكامه القانونية" المحرفة عن أصل الأحكام الشرعية، ويرى أن الزمان يقتضي ذلك، ولا خوف من ذلك، ما دامت هذه القوانين في سبيل العدل والمساواة، لأن "المساواة الزمنية، هي في حقيقتها، مساواة شرعية".ويمدح "النظامات الموضوعية في دواوين الحكومة السياسية" ويعدها "نكتة عقل وتدبير بحسب القابلية الوقتية، فيها زمام العدالة والصيانة وحصول الأمنية ودفع الخيانة...حالت بين الكبير والصغير، وساوت بين المأمور والأمير، ورفعت تسلط أهل البغي...وأخذت بتمهيد أركان الحرية، ومنعت ثوران الضدية بين الرعية.»والذين انتقدواا الخليفة وأنظمته وقوانينه، في هذا الوقت، يساعدون الأعداء على المسلمين وهم"من الآثمين" لأنهم تركوا "الرابطة المذهبية" وهم من الحاسدين " لمن منّ الله عليه مرتبة دنيوية أو قرب من الحضرة السلطانية". وهم من الذين يعملون "لحصول المذهب والمأمورية والغايات الذاتية ورفع علم الفتنة التي هي أشد من القتل". فعلينا أن نسعى لجمع القلوب "لتكثر بذلك قوة الملة والدولة ويحصل لهذه الفرقة العثمانية كمل المتانة والصولة. ومن ذلك يؤمل، إن شاء الله، حصول الخير في الأيام القادمة، ودفع هذه المصايب والبليات المتراكمة" و" الإتحاد من أعظم الأسباب لدفع الغمة" وكذلك الالتفاف حول السلطان عبد الحميد والخضوع لأوامره من قبل الرعية والموظفين أو "المأمورين" . وعلى الموظفين التمسك بالعفة والاستقامة وعلو الهمة وحسن المعاملة في الأمور...... (71)

(67) أبو الهدى الصيادي: **داعي الرشاد لسبيل الإتحاد والإنقياد**،القاهرة، سنة1310هـ، ص: 25-28.

(68) **المصدر السابق:** ص 29-30.

(69) **المصدر السابق:** ص 30-34.

[70] – أبو الهدى الصيادي: **تنور الأبصار في طبقات السادة الرفاعية**، القاهرة، سنة 1981، ص:96

2- ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار للنشر، بيروت ،سنة 1968، ص:98.

وينهي رسالته بقوله:" وهذا هو السبب الأقوى بعون الله لإصلاح أحوالنا وذلك إذا ربط بحبل الإتحاد والانقياد. وبصفاء النية، فتلك النقطة الجامعة للخيرات الدنيوية والأخروية".[72]

تلك هي آراء أبي الهدي الصيادي السياسية، ومنها نلاحظ أنه كان زعيم الاتجاه الرجعي المتمسك بالأوضاع الإقطاعية والاستسلامية القائمة، والداعي إلى الخلافة العثمانية ودعم الخليفة عبد الحميد بالالتفاف حوله والانقياد له. إنه يمثل ذروة الرجعية، والأفكار السلفية الممقتة البعيدة كل البعد عن القبول بأي تقدم أو تتطور، بل تهوي بالإنسان إلى الدرك الأسفل بالابتعاد عن العلمانية التي سنجد لها قبولا في حركات الإصلاح الديني.

الفصل الأول: أهم روافد ورواد فكر النهضة العربية.

المبحث الثاني: الرواد الأوائل.

في هذا المبحث ، وبعد أن حاولنا استعراض أهم الحركات الدينية التي حاولت التغيير بشكل أو بآخر، أردنا أن نتناول أهم الرواد الذين ساهموا في بلورة الفكر العربي الحديث ، وما هي أهم المشاريع التقدمية والأفكار الفلسفية المطروحة من قبلهم لتغيير أحوال البلاد العربية ، وما هي الأطر التي يمكن من خلالها مواكبة التقدم والحضارة؟

المطلب الأول: رفاعة رافع الطهطاوي (1801–1873)

ترعرع الطهطاوي في أسرة توارثت العلوم الدينية وأقامت في مدينة طهطا في مصر العليا، فإذا بالظروف تخرجه من العالم القديم لتزجه في العالم الجديد، فقد أدت تدابير محمد علي القاضية بالحجز على الالتزامات إلى تجريد أسرته من ثروتها دون أن تتمكن من سلبها ذوقها العلمي، فذهب الطهطاوي الشاب 1817 أسوة بأجداده إلى الأزهر للدراسة، حيث تابع الدراسات المعروفة في المنهاج القديم، إلا أنه ربما استشف للمرة الأولى صورة العالم الجديد، حيث أثر فيه أشد التأثير أستاذه الشيخ حسن العطار، أحد علماء العصر الكبار الذين لعشرين سنة خلت زاروا معهد بونابرت المصري وتعرفوا فيه إلى شيء من علوم أوروبا الجديدة، ولعل الطهطاوي قد تعلم من أستاذه العطار شيئا منها، إلا أن أفضل أستاذه هذا كان أعظم وأوسع مدى، فهو الذي سعي بتعيينه إماما لفرقة من فرق الجيش المصري الجديد، ثم إماما لأول بعثة رئيسية أرسلها محمد علي للدراسة في باريس، وقد ترك كل من هذين الاختبارين أثره في نفسه، فالجيش الجديد كان نواة مصر الجديدة وقد بقي الطهطاوي طوال عمره، معجبا بالفضائل العسكرية وبمنجزات جنود محمد علي، لكن تأثير باريس كان أبلغ، فالأعوام الخمسة من 1826 إلى 1831 التي قضاها هناك كانت أهم أعوام حياته، ومع أنه جاءها كإمام لا كطالب فقد ألقى بنفسه في خضم الدراسة بحماس ونجاح، فاكتسب معرفة دقيقة باللغة الفرنسية وبمشكلات ترجمتها إلى العربية وطالع كتبها في التاريخ القديمة والفلسفة الإغريقية والميثولوجيا والجغرافيا والرياضيات والمنطق كما قرأ سيرة نابليون وبعض الشعر الفرنسي بما في ذلك راسين، ورسائل اللورد تشيستر فيلد إلى ابنه، وكان أهم من هذا كله أنه تعرف إلى شيء من الفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر بإطلاعه على فولتير وكونديياك و (العقد الاجتماعي) لروسو وأهم مؤلفات مونتسكيو، وهكذا ترك عصر التنور الفرنسي أثرا دائما في تفكيره وفي التفكير المصري بوساطته ، أضف إلى ذلك أن نظرة روسو نفسها إلى المشرع ذلك الإنسان الذي يستنبط بمهارته العظيمة الشرائع الصالحة، والذي يستطيع التعبير عنها برموز دينية بوسع عامة الشعب فهمها والإقرار بصحتها، لم تخل من بعض التجانس مع أفكار الفلاسفة المسلمين حول طبيعة النبي ورسالته ووظيفته، لكن هناك أيضا أفكارا جديدة يمكن تلمس أثرها في كتابات الطهطاوي كالقول إن الشعب يمكنه بل يجب عليه أن يشترك في عملية الحكم، وإن الواجب تهذيبه من أجل هذه الغاية، وإن الشرائع يجب أن تتغير بتفسير الظروف، وإن ما كان منها صالحا في زمان أو مكان قد لا يصلح لزمان أو مكان آخر، هذا فضلا عن فكرة الأمة التي لعله استقاها من مونتسكيو الذي ألح على أهمية الظروف الجغرافية في تكوين الشرائع، مما يستلزم القول بحقيقة الجماعة المحدودة جغرافيا، والذي ذهب أيضا إلى أن قيام الدول وانهيارها يخضعان لأسباب معينة وأن

[72] – **المرجع السابق:** ص:99

هذه الأسباب تكمن في (روح الأمة) وإن محبة الوطن أساس الفضائل السياسية وفي ذلك قوله " إن محبة الوطن تؤدي إلى دماثة الأخلاق" [73] .

لم يرغب محمد علي في أن يتعرف طلابه على الحياة في فرنسا أكثر مما ينبغي لكن الطهطاوي استطاع أن يقوم بمشاهدات دقيقة للعالم الحديث والقديم معا، ويقتبس معرفة واسعة عن المؤسسات والعادات السائدة في ذلك المجتمع الأعظم والأكثر ازدهارا في زمانه، وقد نشر بعد عودته إلى مصر بقليل، وصفا لإقامته في بإ يس بعنوان (تخليص الإبريز في تلخيص باريز)، وهو ينطوي على عدة ملاحظات طريفة وصادقة عن آداب الفرنسي الحديث وعاداته، إذ أن إعجاب الطهطاوي بفرنسا لم يكن إعجابا أعمى فهو يرى أن الفرنسيين (أقرب للبخل من الكرم) وإن (الرجال عندهم عبيد للنساء) لكنه وجد فيهم الكثير مما يستحق الثناء، كالنظافة، وتربية الأولاد بعناية وحب العمل والمعرفة، فهم يحبون دائما معرفة أصل الشيء، والمروءة الإنسانية، كما وجد أن من طباعهم حب التغيير والتبديل في سائر الأمور الخارجية غير الهامة، وثباتهم على آرائهم في الأمور الهامة، ثم وفاءهم بالوعد وعدم الغدر وقلة الخيانة).

عاد الطهطاوي إلى مصر، فعمل لمدة كمترجم في مدارس التخصص الجديدة وفي 1836 عين رئيسا لمدرسة اللغات الجديدة، وكلف بإعداد الطلاب لدخول المدارس المهنية، وبتدريب الموظفين والتراجمة، وكان في الوقت نفسه يعمل مفتشا للمدارس وفاحصا وعضوا في لجان تربوية، ورئيسا لتحرير الجريدة الرسمية (الوقائع المصرية)، لكن عمله الأهم كان في الترجمة ففي عام 1841 ألحق بالمدرسة مكتب للترجمة عهدت إليه إدارته، وقد صمم هذا المكتب عددا من التراجمة تحت إشرافه ومراقبته، وفي هذه الفترة، استطاع أن يضع نحو عشرين ترجمة معظمها لكتب الجغرافيا والتاريخ والعلوم العسكرية، أما الترجمات التي اقترحها أو أشرف عليها فكان عددها أكبر منها بكثير، منها (تواريخ للعالم القديم وللقرون الوسطى ولملوك فرنسا، ومنها سيرة بطرس الكبير، وسيرة شارل الثاني لفولتير، وتاريخ الإمبراطور شارل الخامس، وكتاب تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم لمونتسكيو)، وتدل هذه القائمة على اتجاه اهتماماته، كما تدل على اهتمام سيدة بترجمة سير حياة العظماء من الحكام والقواد الذين قد تكون سيرتهم شبيهة بسيرته، أو مثلهم جديرة بالاقتداء.

غير أن اختيار مونتسكيو كان ولاشك من فعل الطهطاوي نفسه، فهو يكشف بهذا الاختيار عن مدى اهتمامه طوال عمله بمسألة عظمة الدول وانحطاطها، وبالحل الذي كان يبتغيه لها في إطار الفضيلة السياسية، التي هي على حد رأي مونتسكيو حب الوطن.

بوفاة محمد علي فقد الطهطاوي العطف الذي حظي به في عهده، وكان ابنه إبراهيم باشا خلفه المختار قد مات قبله، فخلفه حفيده عباس الذي أرسل الطهطاوي في عام 1850 إلى الخرطوم ليفتح مدرسة فيها، وفي السنة التالية أقفلت مدرسة اللغات التي كان قد رأسها من قبل، وعد الطهطاوي سنواته الأربع في الخرطوم كانت سنوات نفي صرفها في ترجمة تملك الفنون، غير أن تبديل الحاكم أدى إلى تحول في طالعه، ففي خلافة سعيد باشا في 1845 سمح الطهطاوي بالعودة إلى مصر، حيث عين مجددا رئيسا لمدرسة ألحق بها مكتبا للترجمة، وعندما خلف إسماعيل سعيد بقي الطهطاوي في حظوة، لا بل كان أحد أعضاء الفريق الذي خطط لنظام التربية الجديدة، كما كان عضوا في لجان كثيرة حيث وجد الوقت الكافي لمتابعة عمله العلمي، فشجع مطبعة الحكومة في بولاق على نشر الروائع العربية بما فيها مقدمة ابن خلدون، مما يظهر أيضا اتجاه تفكيره، كذلك استمر، بإدارة مكتب الترجمة الذي أصبحت مهمته الرئيسة ترجمة مجموعة القوانين الفرنسية إلى العربية وأصدر منذ 1870 حتى وفاته مجلة لوزارة التربية، وكتب فيها عددا من المقالات المبتكرة، ووضع أيضا عدة مؤلفات على نطاق واسع في التربية عنوانه (المرشد الأمين للبنات والبنين) وكتاب عام عن المجتمع المصري عنوانه (مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية).

يعد " الطهطاوي" من أوائل الرواد للنهضة العربية الحديثة به يؤرخ فجرها، ومعه يبدأ انفتاح الوطن العربي على الغرب، ويندرج " الطهطاوي" في سلسلة المفكرين التوفيقيين والإصلاحيين، لذا لم يكن إسهامه في حركة الاستقلال وصراعات

---

[73] ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار للنشر، بيروت ،سنة 1968، ص:96.

التقدم إسهاما ملموسا، على عكس إسهامه في النهضة العربية عموما، والمصرية خصوصا، فقد فهم " الطهطاوي" طبيعة النهضة السياسية، وأنماطها بتقدم القوتين الحاكمة والمحكومة، مميزا بين القوة التشريعية، والقوة القضائية، والقوة التنفيذية، طارحا وجوب دستوريتها، وذلك لأول مرة في تاريخ الفكر العربي الحديث، كما أسهم " الطهطاوي" في بلورة أهم المقولات السياسية العربية الحديثة، كالحرية، ومقولة الوطن، والواجبات والحقوق الوطنية، والأمة، والتربية السياسية، والإدارة ووظائفية الحكم، والتربية المدنية، واللامركزية

وكان " للطهطاوي" أيضا فضل الإسهام في النهضة الاقتصادية والاجتماعية والتربوية المصرية، والتي تعد تاريخيا نواة النهضة العربية، فقد أكد على مبدأ التنافس، والحرية، والمساواة الاقتصادية النسبية، وركز على ضرورة العمل الخيري-الاجتماعي، والمساواة النسبية بين الرجل والمرأة، واهتم اهتماما خاصا بالتربية عمليا ونظريا.

1. قراءة في المشروع النهضوي للطهطاوي .

يبدو أنه من التطرف بمكان الزعم أن " الطهطاوي" قد تصور مشروعا" قوميا" للنهضة العربية الشاملة، بل أنه قصر تصوره هذا على النهضة الوطنية " المصرية" التي تعد، تاريخيا، نواة رئيسة للنهضة العربية فمع" الطهطاوي" بدأت مرحلة الريادة الأولى للنهضة العربية، والتي يمكن لنا أن نسميها مرحلة النهضة الوطنية، لكن ذلك لا يعني إغفال " الطهطاوي" للبعد القومي: فهو يدعو القومية " بالجنس"، وربما تكون فكرة القومية قد اختلطت في ذهنه بفكرة الوطنية، ويتضح لنا ذلك من خلال تعريفه لأي جنس بشري، على أنه " جماعة الناس الساكنة في بلدة واحدة، تتكلم بلسان واحد، وأخلاقها واحدة، وعوائدها متحدة، ومنقادة غالبا لأحكام واحدة ودولة واحدة، وتسمى هذه (الجماعة) الأهالي، والرعية والجنس، وأبناء الوطن(74) ، ونستشف من تعريف " الطهطاوي" هذا، أنه يجعل قيام الدولة " الواحدة" شرطا للاشتراك في المواطنة وفي " الجنس" القومي نفسه، إذا صح التعبير، مهملا بذلك المقومات التاريخية والمصيرية للوجود القومي المتميز بذاته، لكننا، مع ذلك كله لا نستطيع أن ننفي عن" الطهطاوي" حسه العربي، فقد ترددت مصطلحات" العرب" و" العروبة" كثيرا في كتاباته، بل أنه يمضي إلى أكثر من ذلك فيعد العرب أمة واحدة، لكنه لا يرقى بها إلى مصاف " الجنس الواحد" أو أبناء الوطن الواحد"، وإن كان يسبغ عليها أوصافا أخلاقية رفيعة، فلقد " ثبت بالعقل تواترا أن العرب أكثر الأمم شجاعة ومروءة وشهامة، ولسانهم أتم الألسنة بيانا وتمييزا للمعاني، جمعا وفرقا... فالعقل قاض بفضل العرب. (75)

وعلى الرغم من غياب المفهوم القومي العربي عن ذهن " الطهطاوي" فإنه قد استطاع أن يقدم لنا مشروعا للنهضة الوطنية يصلح للتطبيق في " مصر" وغيرها من الأقطار العربية التي كانت تسعى للنهوض مجددا بعد عصور طويلة من الانحطاط، وقد شمل مشروعه هذا الذي يمكن أن نسميه المشروع الوطني للنهضة العربية جميع الوجوه السياسية الاقتصادية و الاجتماعية والتربوية ولكن، مع هذا ظلت " مصر في وجدان الطهطاوي وعقله هي الوطن الذي يقصده ويهدف إلى تغييره." فقد قدم لنا " الطهطاوي" أول فهم حديث " للسياسة" و " أقسامها"، وللسلطات الثلاث: مميزا بين القوة الحاكمة، والقوة المحكومة، وبذلك نقل لنا لتجربة السياسة الفرنسية، وكذلك التجربة الحضارية والثقافية والاجتماعية، لذا، يعتبر " الطهطاوي" أول " جسر عربي عبرت عليه الثقافة الأوروبية عموما، والفرنسية منها خصوصا إلى العالم العربي، مؤذنه ببدء النهضة العربية" (76)

والطهطاوي يفهم السياسة على أنها " فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على القضية (المجتمع) وعلى سائر الرعية، من حسن الإدارة والسياسة والرعاية في مقابلة (مقابل) ما تعطيه الرعية من الأموال والرجال للحكومة"(77) . هذا على صعيد السياسة الخارجية للدولة، على ذلك، فقد جاء مشروع النهضة السياسية والإدارية عند " الطهطاوي" " مطابقا ومفهومه " للمنافع العمومية أو المصالح العامة كما نسميها اليوم، ومما يلفت النظر بشدة في تعريف الطهطاوي للسياسة الخارجية شمولها كل " ما يتعلق بالدولة وأحكامها"، فالخارج، هنا يحكم الداخل أيضا وكأن " الطهطاوي" أدرك بحدسه السياسي الفكري، أثر

(74) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار للنشر، بيروت ،سنة 1968، ص:98.

(75) **المرجع السابق** ص:102.

(76) محمد جميل فيمنه: **دراسة نقدية في فكر الطهطاوي**، مجلة الفكر العربي، العدد 39-40، ص 32.

(77) محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 بيروت، سنة 1973، ص 155.

العلاقات الخارجية في صوغ بناء الدولة الداخلي، وهو ما يدخل في لغة العصر في العلاقات الإستراتيجية القائمة على التحالف السياسي والاقتصادي والعسكري، لكن من جهة أخرى، لم يحدد لنا الطهطاوي بدقة دور الدولة في المجالات المختلفة..." [78]

ويقسم " الطهطاوي" السياسة إلى خمسة أقسام: السياسة البنيوية، والسياسية الملوكية، والسياسة العامة، والسياسة الخاصة أو المنزلة، والسياسة الذاتية أو الشخصية، وهي الجوانب نفسها التي حرص الطهطاوي على معالجتها في كتاباته، ولعل ما يهمنا هنا هو تحديده للسياسة "الملوكية"، والسياسة " العامة"، أما السياسة الملوكية، فهي " حفظ الشريعة (القانون) على الأمة، وإحياء السنة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، أما السياسة العامة فهي " الرياسة على الجماعات، كرياسة الأمراء على البلدان، أو على الجيوش، وترتيب أحوالهم"، ويميز الطهطاوي " بين وجود قوتين سياستين- اجتماعيتين القوة المحكومة (أي الشعب والرعية) والقوة الحاكمة (أي الحكومة أو الملكية) والقوة الأولى لابد أن تكون" معززة لكمال الحرية، متمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان في معاشه ووجوه كسبه وتحصيل سعادته..." والقوة الحاكمة " تسمى أيضا الحكومة والملكية.... وتنبعث في (هذا الأمر) ثلاثة (ثلاث) أشعة قوية تسمى أركان الحكومة وقواها..." [79]

فالقوة الأولى: قوة تقنين القوانين وتنظيمها. والثانية: قوة القضاء وفصل الحكم. والثالثة: قوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاء بها.

ويدلنا تصنيف " الطهطاوي" للسياسة وفروعها وأقسامها وقواها، على نظرة علمية دقيقة لمعنى السياسة في المفهوم العلمي التقليدي، من حيث هي تدبر وتدبير للمنافع العامة والخاصة وإن كان المفهوم العلمي الحديث للسياسة قد استثنى الثانية وركز على الأولى، غير أن وجود القوة المحكومة والقوة الحاكمة، وما يتفرع عن الثانية من سلطة تشريعية (قوة تصنيف القوانين وتنظيمها) وسلطة قضائية (قوة القضاء وفصل الحكم) وسلطة تنفيذية (قوة التنفيذ للأحكام...) كانت وما زالت إحدى أهم ملامح نظرية الفصل بين السلطات التي قامت وتقوم عليها الديمقراطيات الحديثة والمعاصرة، وهي تلك الديمقراطيات "التمثيلية" غير المباشرة وغير " الجماهيرية" التي يكاد العصر أن يتجاوزها أيضا، ويبدو أن " الطهطاوي" أدرك ضرورة أن تكون هذه السلطات الثلاث التي تمثل قوة واحدة، هي القوة الحاكمة، "مشروطة بالقوانين"[80].

وهنا يظهر " الطهطاوي" بالنظرية الأوروبية في فصل السلطات ودستوريتها فكان بذلك أول من " نقل" لنا التجربة السياسية الأوروبية – وبخاصة الفرنسية- وكانت هذه النظرية هي الأساس " التزييفي الأول التي قامت عليها التجارب السياسية العربية التي ادعت – وما زال بعضها يدعي- الديمقراطية، ولقد حاول " الطهطاوي" أن يكيف النظرية الديمقراطية الأوروبية وفقا للحاجات السياسية العملية في عصره، إرضاء للحاكم في أيامه، فجعل من مجالس النواب مجرد مجلس استشاري".... وأما وظائف المجالس الخصوصية، ومجالس النواب، فليس من خصائصها إلا المذكرات والمداولات، وعمل القرارات، على ما تستقر عليه الآراء " الأغلبية" وتقديم ذلك لولي الأمر" وبذلك سجل " الطهطاوي" تراجعا نظريا وعمليا، عن إعجابه السابق بالسلطات التشريعية الحقيقية التي كان يتمتع بها مجلس النواب الفرنسي- ديوان رسل العمالات- وهو الإعجاب الذي تحدث عنه في (تخليص الإبريز)، فكان هذا التراجع محاولة لتفادي الصدام بموقف الخديوي إسماعيل.." [81]

وإذا كان النقل النظري للتجربة الديمقراطية الأوروبية يمثل مرحلة متوسطة بين النظرية الديكتاتورية (الاستبدادية) أو الأوتوقراطية (الفردية- الدينية) التي كان الفكر السياسي العربي والإسلامي لا يعرف غيرها منذ بدء عهد الانحطاط حتى بداية عصر النهضة مع " محمد علي"، فإن هذا الإسهام على تواضعه، يمكن عده مرحلة انتقالية ضرورية لتحقيق الديمقراطية الحقيقية فلقد ترك الطهطاوي بصماته على مسار الاتجاهات الديمقراطية المتوسطة، ومن جهة أخرى، فقد أصر الطهطاوي على ضرورة استقلال القضاء عن السلطة الإجرائية، ولو كان هذا الاستقلال نسبيا أو جزئيا، فإن " النفوذ الملوكي القضائي، غير النفوذ الإجرائي، الذي هو مباشرة العمل، وهو من خصائص الوزراء ونظار الدواوين وغيرهم. لكن الطهطاوي، جعل من

---

(78) محمد جميل فيمنه: **المرجع السابق**، ص 33.

(79) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار للنشر، بيروت ،سنة 1968، ص:98.

(80) محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 بيروت، سنة 1973، ص 156.

(81) – **المصدر السابق:** ص 139.

الحاكم رأس القضاء وغيره من السلطات، وبمعنى آخر، فإنه لم يخرج عمليا عن تصوره لـ " الملك" حاكما مطلقا مقيدا بالقوانين الدستورية، لكنه في الوقت نفسه غير مسؤول " فالنفوذ الملوكي هو الترتيب والأمر بالنفوذ الإجرائي لمن يجريه، فهو حق محترم، لا مسؤولية (مسؤولية) فيه على الملك، ولا يكون لغيره، لأنه هو رئيس المملكة، وأمير الجيوش البرية والبحرية وقائدهم (وقائدها) الأول وعليه الأمور الملكية والعسكرية، الداخلية والخارجية... ويأمر بتنفيذ الأحكام الصادرة من ديوانه ومحاكمة ومجالسه، وله الرياسة على أمناء دين مملكته..." (82)

وخلاصة القول هنا أن الطهطاوي حاول أن ينقل لنا نظرية فصل السلطات، إلا أنه لأسباب عملية (تجنبا للصدام والخديوي إسماعيل)، جعل من الفرد الحاكم مناطا أولا للسلطات جميعا، بما فيها السلطة القضائية.

أ. الإسهام الفكري السياسي:

أسهم الطهطاوي في بلورة الكثير من المقولات السياسية التي مازالت تستخدم حتى الآن، ومنها مقولة الحرية، والوطن، والواجبات والحقوق الوطنية.

حيث أكد أن " الحرية هي الوسيلة العظمى في إسعاد أهالي الممالك، فإذا كانت الحرية مبنية على قوانين حسنة عدلية كانت واسطة عظمى في راحة الأهالي وإسعادهم في بلادهم، وكانت سببا في حبهم لأوطانهم"[83] ولقد رتب بذلك للقوة المحكومة ضرورة الإحراز الكامل للحرية.

كما حدد بوضوح مفهوم " الوطن" وهو " عش الإنسان الذي منه خرج، وفيه درج، ومجمع أسرته، ومقطع سرته، وهو البلد الذي منشأته تربته وغذاءه وهواءه ورباه نسيمه، وحلت عند التمائم فيه" ولكن " الوطن" في نظر " الطهطاوي" ليس إلا الوطني الإقليمي وليس الوطن القومي"[84].

وبذلك سقط الطهطاوي في الشوفانية الإقليمية الضيقة التي حكمت فيما بعد اتجاهات الفكر السياسي الوطني في معظم البلاد العربية وبخاصة بعد الحرب العالمية الثانية إلى أن برز التيار القومي العربي، الذي أعقبته بعد العام 1967 انتكاسات إقليمية متعددة.

أما واجبات أبناء الوطن الواحد وهم دائما متحدون في اللسان، وفي الدخول تحت استرعاء (رعاية) مللك واحد، والانقياد إلى شريعة واحدة وسياسة واحدة «...أما واجباتهم فهي: التعاون على إصلاح وطنهم، وأن يكون بعضهم بالنسبة إلى بعض كأعضاء العائلة الواحدة، فكأن الوطن إنما هو منزل آبائهم وأمهاتهم، وكل من رباهم"(85)، ومن واجبات أبناء الوطن الواحد في نظر الطهطاوي الوحدة السياسية الكاملة " فلا ينبغي أن تتشعب الأمة الواحدة إلى أحزاب متعددة بآراء مختلفة، لما يترتب على ذلك من التشاحن والتحاسد والتباغض وعدم أمنية الوطن، فلا يتمنى بعضهم سعادة نفسه وشقاوة غيره، ولا سيما وأن الشريعة والسياسة " سوت بينهم" وهنا " لا يدرك الطهطاوي المغزى الحقيقي للمقصود بتعدد الأحزاب في اللعبة الديمقراطية البرلمانية، وهو الحفاظ على وجود ومصير الوطن عن طريق التنافس الحزبي والانتخابي، وليس الإخلال بمبدأ المساواة أمام القانون أو الشريعة كما تصوره هو" (86)

ويستطرد الطهطاوي في حديثه عن واجبات " أبناء الوطن" فيذهب إلى أن الشريعة والسياسة" أوجبت عليهم أن يكونوا على قلب رجل واحد، وأن لا يتخذوا لهم عدوا إلا من يوقع بينهم الفشل بخداعه، ليختل نظام ملكهم، ويخل نظام سلكهم، فهذا هو العدو المبين، الذي لا يجب أن يكون أهل الوطن على وطنهم آمنين لا بحريتهم متمتعين" وبذلك يعود الطهطاوي إلى

---

[82] – محمد جميل فيمنه: **المصدر السابق**، ص 34.

[83] – محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق: ص422

[84] – **المصدر السابق:** ص 425

[85] – **المصدر سابق:** ص 433.

(86) جميل فيمنه: **المرجع السابق**، ص35.

إيمانه التقليدي العملي العميق بحكم الفرد وهو غالبا ما يتصوره ملكا محددا العدو الحقيقي لأبناء الوطن على أنه عدو خارجي، متناسيا خطر العدو الداخلي الذي يمكن أن يكون من أبناء الوطن نفسه.

أما حقوق المواطن، فيراها الطهطاوي في مصطلح " وطني" نفسه و" معنى ذلك أنه يتمتع بحقوق بلده، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة في الجمعية التأنسية (الاجتماع البشري)، ولا يتصف الوطني بوصف الحرية إلا إذا كان منقادا لقانون الوطن ومعنيا على إجرائه، فالقيادة لأصول بلدة يستلزم ضمان وطنه له التمتع بالحقوق المدنية، والتميز بالمزايا البلدية (الوطنية)[87] ونلاحظ من خلال ما سبق أن الطهطاوي استطاع تحديد مفهوم الحرية الشخصية والعامة المحدودة بالقانون، مسجلا بذلك سبقا في الفكر السياسي العربي الحديث، ولم يفترض الطهطاوي دورا سلبيا في ممارسة الحرية، بل أنه اعتبرها جزءا لا يتجزأ من الحقوق المدنية، ثم إنه نظر إلى المجتمع الوطني، بأفراده، نظرة عضوية"، ذلك لأنه بهذا المعنى هو (الفرد) وطني وبلدي، وهذا أعظم المزايا عند الأمم المتمدنة. [88]

وهنا، تكاد صفة " الرعية" أن تزول عند الطهطاوي بخاصة حينما يؤكد على "الحرية" يعدها أعظم المناقب، وهي تلك الحرية السياسية في المعارضة ضمن القانون والشريعة، والتي تتفرع عنها حرية التعبير والرأي، وهذه ضرورة رئيسة تستلزم المشاركة في أمور الحكومة والإدارة، فقد كانت أغلبية الأمم محرومة من الحرية " وكان ذلك في الأزمان التي كانت فيها أوامر (قرارات) ولاة الأمور جارية على هوى أنفسهم، يفعلون ما شاءوا، وقد كانت الأهالي إذ ذاك لا مدخل لها في معارضة حكامهم، ولا محاماة لهم عن أحكام الشريعة، فكان لا يمكنهم أن يخبروا ملوكهم بما يرونه غير موافق، أو يكتبوا شيئا فيما يختص السياسات والتدابير، ولا يبدوا آرائهم في شيء، فكانوا كالأجانب في أمور الحكومة، وكانوا لا يتقلدون من الوظائف والمناصب إلا بما هو دون استحقاقهم، والآن تغير الأفكار، وزالت عن أبناء هذا الوطن الأخطار..." [89]

وفي عودة إلى واجبات المواطن، يرى " الطهطاوي" أيضا، أن على الوطني المخلص أن يفدي وطنه بجميع منافعه الشخصية، وأن يخدمه ببذل جميع ما يملك، ويفديه بروحه، ويدفع عنه كل من تعرض له بضرر كما يدفع الوالد عن ولده الشر فينبغي أن تكون نية أبناء الوطن دائما متوجهة في حق وطنهم إلى الفضيلة والشرف ولا يرتكبون شيئا مما يخل بحقوق أوطانهم وإخوانهم، فيكون ميلهم إلى ما فيه النفع والصلاح، كما أن الوطن نفسه يحمي عن ابنه جميع ما يضره، لما فيه من هذه الصفات... ويمضي الطهطاوي في تحديده لواجبات المواطن " ذلك التحديد المثالي" العام، البعيد عن الاتجاه الموضوعي العلمي الذي يفترض تحديدا أوضح لواجبات المواطن في جميع الحقول والميادين، وتوازنا دقيقا بين المصلحة الوطنية والمصالح الخاصة، فيقول " فحب الأوطان وجلب المصالح العامة للإخوان من الصفات الجميلة التي تتمكن من كل واحد منهم في جميع أوقاته مدة حياته، وتجعل كل إنسان منهم محبوبا للآخرين، فما أسعد الإنسان الذي يميل بطبعه لإبعاد الشر على وطنه ولو بإضرار نفسه".[90]

غير أن إدراك الطهطاوي للتوازن الدقيق بين حقوق المواطن وواجباته، يجعله من رواد النظرية الدستورية في الفكر السياسي العربي الحديث، فقد أكد أن صفة " الوطنية لا تستدعي فقط أن يطلب الإنسان حقوقه الواجبة له على الوطن، بل يجب عليه أن يؤدي الحقوق التي للوطن عليه، فإذا لم يف أحد من أبناء الوطن بحقوق وطنه ضاعت حقوقه المدنية التي يستحقها على وطنه"[91].

واستقرئ الطهطاوي التاريخ لإثبات مقولة " الوحدة الوطنية" من دون أن يتبع منهجا تحليليا أو جدليا معينا، وإنما هو يكتفي بإيراد بعض الوقائع المؤيدة لاتجاهه، فإن " أمة الروحانيين كانت متشبثة بحب وطنها، ولهذا تسلطت على بلاد الدنيا

---

(87) **المرجع السابق:** ص 139.

(88) محمد عمارة: **المصدر السابق:** ج2، ص 433.

(89) محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق، ص 433.

(90) **المصدر السابق:** ص 334.

91 - **المصدر السابق:** ص 334.

بأسرها، ولما انسلخت عنها صفة الوطنية حصل الفشل بين أعضاء هذه الملة وفسد حالها، وانحل عقد نظامها بتعدد اختلاف أمرائها وتعدد حكامها...". (92)

ب. الإسهام السياسي:

يضع " الطهطاوي" تصوره للأمة والدولة على الأسس المثالية نفسها التي تحكم بناءه الفكري العام، فإنه " ينبغي أن تكون الأمة المستحقة لن تتصف بهذه الصفات وتتلقب بهذه الأسماء (الأهالي، الرعية، الجنس، أبناء الوطن) ذات شهامة وشجاعة وذكاء وميل إلى حب المجد والفخار وشرف العرض، تحب حريتها وتتولع بقوة رئيس دولتها، وتنقاد لقوانين مملكتها وسياستها"(93): وبذلك، يرسم " الطهطاوي" للأمة دورا سلبيا (انفعاليا) خالصا، من دون أن يحدد لنا دور المؤسسات أو على الأقل دور السلطات الثلاث في إطار الدولة " المثالية" التي ينشد هذا عدا عن إهماله المقصود أو غير المقصود لدور الشعب في المشاركة في الحكم.

يفترض الطهطاوي استحالة أو عدم جواز " أن تستغني الأمة عن رئيس يحسن سياستها وتدبير مصالحها، فبدونه لا تأمن على التمتع بحقوقها المدنية ومزاياها، ولا تحفظ نفسها ولا مالها ولا عرضها، فالرئيس، المعنون له بأي عنوان كان من ألقاب رياسة الدولة، هو المحافظة على إجراء الأحكام والقوانين، وعلى حفظ الشريعة و الدين.... ومما يلفتنا هنا ترتيب الطهطاوي لرئيس الدولة الأهلية التنفيذية والتشريعية بل والدينية الأولى، وهذا مما يكاد يتناقض والاتجاه الديمقراطي– الليبرالي الذي أعجب به الطهطاوي نفسه أثناء زيارته لـ " باريس" في مستهل الثورة الفرنسية.

وانسجاما مع الاتجاه المثالي– الفردي، الذي أختطه" الطهطاوي" لنفسه، فقد علق أهمية قصوى على التربية عموما والتربية السياسية– وبخاصة لأبناء الملوك– فكان السباق إلى اعتبار التربية من نظام الدولة نفسها" فيلزم نظام الدولة نوعان من التربية، لتكون مهذبة مرتبة، إحداهما: تربية أبناء الملوك، أو رؤساء الدولة، والثاني: " تربية أبناء الوطن، فأما تربية أبناء الملوك، فإنها تحتاج إلى كثرة الاحتفال بتعليمهم جميع ما يتعلمه أبناء الوطن من العلوم الأولية لاسيما علم اللسان"..." وكذلك يجب على المربي لأبناء الملوك والسلاطين أن يهتم بتعليمهم ما يلزم في تمكينهم من العلوم الإدارية وأصول السياسة والرئاسة، ليحسنوا التدبير على وجه الذكاء والكياسة، فما أسد الملة (الأمة) التي تمكن رئيسا في زمن شبابه من المعارف والحكمة، وتلقن الإدارة الملكية (الحكومية) من أرباب الفضائل المجربين المتصفين بالأخلاق الحميدة والآراء السديدة، والحائزين أصول وفروع العلوم السياسية..." (94)

ونلاحظ هنا، أن الطهطاوي يستخدم مصطلحات جديدة " كالعلوم الإدارية" و" الإدارة الملكية" وهو يقصد بها الإدارة الحكومية، والعلوم السياسية بأصولها وفروعها، لكنه لا يبين لنا مضمون هذه العلوم وموضوعاتها ثم أنه ينهج نهجا "أخلاقيا" في تحديده لأصول التربية السياسية لأبناء الملوك أو رؤساء الدولة، فلا "يليق أن تفوض تربية أبناء الملوك لأرباب الدناءة ولأرباب البدع والأوهام ولا لأصحاب الأطماع، لأن العدوى تسري فتفسد الطباع..."95

ويرى الطهطاوي أن تعلم أبناء الملوك أو رؤساء الدولة ينبغي أن يخضع للاستعداد الشخصي الذي إما أن يكون علميا نظريا أو عمليا عسكريا أو مهنيا– صناعيا، على أن يسبق ذلك كله التعليم الديني.

ويحدد لنا الطهطاوي وظائف الحاكم (أو الملك) في: اختيار الرؤساء، والحذر من الدسائس، وعدم الاستغراق في الشؤون الشخصية، وعدم " مباشرة جزئيات الإدارة التي يمكن إجراؤها بغيرهم (بغير الملوك) من الموظفين، وإنما المطلوب منهم النظر في كليات الأمور، من معرفة الرجال اللائقين بالخطط، وامتحانهم وتعقبهم بالمراقبة، لإرشاد جاهلهم، وتفقد أحوال الرعايا، والإعانة على تكثير الصنائع والعلوم الموصلة إلى تهذيب الأخلاق، ونمو الأرزاق، والعناية بتنظيم العساكر (الجيوش) البرية والبحرية... وإصلاح أحوال الخلطة (العلاقات) السياسية والمتجرية (الجارية) مع الدول الأجنبية، بما ينمو به عز المملكة

(92) **المصدر السابق:** ص.435.

(93) محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق.ص 437.

(94) **المصدر السابق:** ص. 439.

95 – جميل فيمنه: **المرجع السابق،** ص41

وثروتها، إلى غير ذلك من الكليات..." [96]، وبذلك يؤكد الطهطاوي الدور غير التقليدي لرئيس الدولة، وبخاصة في مجال الإنماء الاقتصادي الذي يأتي نتيجة للعلاقات السياسية الجارية مع الدول الأخرى هو إنماء " تبادلي" أو متبادل بين الدول ذات العلاقات السياسية، وهذا ما يدل على مدى حدة الحس السياسي الاقتصادي الذي تمتع به الطهطاوي، في وقت كانت فيه النزعة العسكرية للسيطرة الاقتصادية والسياسية هي التي تحكم العصر الذي عاش فيه .

غير أن ما يثير العجب إسناد " الطهطاوي" للحاكم الفرد كليات الإدا ة والرقابة عليها، والعناية بشؤون الرعايا المعيشية والمهنية والعلمية والأخلاقية، والعناية بالتنظيم العسكري، وإصلاح العلاقات السياسية والاقتصادية مع الدول وهي أمور تحتاج إلى مؤسسات فاعلة ومتخصصة في آن معا، ولعل " الطهطاوي" قد أدرك ضرورة وجود مثل هذه المؤسسات إلى جانب الحاكم الفرد، فلمح من غير تفصيل ولا تبيين إلى أن " سعادة الممالك وشقاءها في أمور الدنيوية إنما تكون بقدر ما تيسر لملوكها من ذلك، وبقدر ما لها من التنظيم في السياسة المؤسسة على العدل، ومعرفتها واحترامها من رجالها المباشرين لها"، وكان الأجدر به، علميا ومنهجيا، أن يبين لنا ماهية هذه التنظيمات السياسية ووظائفها، لكنه لم يفعل، واكتفى بتعليق أهمية خاصة على دور الوزراء وهو بهذا ينقل عن المؤرخ الإغريقي بوليبس"[97]، ذلك لأن " المملكة لا يرجى خيرها واستقامتها إذا كان وزراؤها المباشرون يجهلون أصول سياستها، وقوانين شرائعها، وعاداتها، ولا يخفى إن حصول خير المملكة إذا كان يتمنع بسبب الجهل بأصول السياسة، فامتناعه إذا انضم لذلك عدم وجود تلك الأصول بالكلية أحرى وأولى، لأن السبب في الحالة الأولى دائر بين الجهل والتجاهل، وكلاهما أمر عارض يمكن إزالته بتبديل المباشرين..."، وهنا يعود " الطهطاوي" أيضا إلى تعليق الأهمية السياسية المركزية على مجموعة من الأفراد، هم الوزراء وعلى رأسهم الملك أو الحاكم الفرد وذلك من دون الشعب، أو ممثليه على الأقل، متجاهلا إعجابه الشديد بالتجربة الديمقراطية الفرنسية التي أعقبت أو صاحبت الثورة.

وعلى ذلك، فإن المشكلة السياسية في نظر الطهطاوي ليست مشكلة نظام، وإنما هي مشكلة " أفراد" ومشكلة " أخلاق" أو " خبرة" على أفضل احتمال، والتغيير السياسي المطلوب في رأي الطهطاوي إنما هو تغيير في الأشخاص أو الحكام (الوزراء)، أو " إرشاد جاهلهم وإلزام متجاهلهم بالجريان على الأصول المحفوظة، أما إذا لم يوجد من تلك الأصول شيء يرجع إليه، وسند مضبوط يقع التعويل عند الاشتباه عليه، فإن هاته الحالة يتسع فيها المجال للأغراض والشهوات من الأمر والمأمور، وربما يؤول أمر الدولة إلى الاضمحلال والدثور..."[98] ولا ننكر على الطهطاوي إيلائه أهمية حيوية للأصول المحفوظة، أو " الدستور" حسب المصطلح المعاصر، في حياة الدولة وبقائها واستمرارها، وهو مفهوم متقدم لم يكن معروفا في الفكر السياسي العربي بعد.

لكن من وجهة أخرى، يؤخذ على الطهطاوي تملقه لحاكم مصر آنذاك "الخديوي إسماعيل" تملقا شخصيا وسياسيا، ففي نظره " قيض الله لهذا العمر العزيز" المنفرد في وقتنا هذا بالعزم والحزم بالقدح المعلي خديوي مصر إسماعيل، الذي هو لمملكة مصر نعم المولى..." ولا نتفق هنا مع " ألبرت حوراني" في القول أن الطهطاوي كان متحفظا في تملقه السياسي، كما زعم في كتابه " الفكر العربي في عصر النهضة"، فهو يعترف أن الطهطاوي كتب عن سعيد و(الخديوي) إسماعيل تعابير الممالقة التقليدية المألوفة، إلا أنه كان فيها على شيء من التحفظ" [99]. ومع ذلك، فإنه تبقى لنظرية الطهطاوي السياسية أهميتها، فهي " نظرية جديرة بالاهتمام، لأنها توضح بدقة الأفكار الشائعة بين الفئة الجديدة الحاكمة في مصر والتي على أساسها أجريت الإصلاحات في عهد إسماعيل (الخديوي).

ج. الإسهام الإداري:

نقل" الطهطاوي" التجربة الإدارية الفرنسية من قمتها إلى قاعدتها الواسعة وربما كان إعجابه بالحكم الملكي الفرنسي، قبل الثورة بقليل، هو الذي حكم تصوراته السياسية غير الديمقراطية تماما التي تحدثنا عنها فيما سبق، فعلى مستوى القمة

(96) محمد عمارة:**المصدر السابق:** ص 441.

(97) محمد جميل فيمنه: **المرجع السابق:** ص 38.

98 – **المرجع السابق:** ص42

(99) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 97.

الإدارية (الوزارات)، يعدد لنا الوزارات السائدة في " فرنسا" آنذاك، ملاحظا الشبه بين وزراء " فرنسا" بوزاراتها وبين " نظار" مصر فيما عدا وزارة الخارجية التي لم تكن موجودة آنذاك في " مصر"، وإنما في عاصمة الدولة العثمانية.

ويعرض لنا الطهطاوي مضمون " الدستور" الفرنسي وما يهمنا هنا المواد المتعلقة بالإدارة، التي استوحاها " الخديوي إسماعيل" في إرساء بعض القواعد الإدارية لحكم " مصر" مع مستهل عصر النهضة العربية ، وأهم هذه المواد: "كل واحد... متأهل لأخذ أي منصب كان وأية رتبة كانت...و لا يتهم الوزير إلا بخيانة في التدبير بالرشوة أو باختلاس الأموال، فيحكم عليه حسب ما هو مسطر في القوانين لمخصوصة (الخاصة)، ونلاحظ هنا أن الطهطاوي لم ينقل لنا مجموعة القوانين الإدارية الفرنسية أو خلاصتها، لكنه، في الوقت ذاته، كان أول " جسر" لنقل القوانين الفرنسية إلى " مصر" ثم إلى البلاد العربية، وقد استلهمت معظم الدول العربية، التي قامت فيما بعد، مجموعة القوانين الفرنسية، وبخاصة تلك المتعلقة منها بالقضاء، والتي كانت قد نضجت محققة تطورا كبيرا، وفضل الطهطاوي هنا أنه عرف العالم العربي على قيمة الفكر القانوني الفرنسي".[100]

ويشرح لنا الطهطاوي التعديلات التي طرأت على القوانين الفرنسية بعد قيام الثورة ومنها أن " الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلاف في العظم والمنصب والشرف والغنى، فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا في الاجتماع الإنساني والتحضر فقط، لا في الشريعة، فلذلك كان جميعهم يقبل في المناصب العسكرية والبلدية، كما أنه يعين الدولة في ماله على قدر حاله... وكل الأملاك على الإطلاق حرم لا يهتك، فلا يكره إنسان أبدا على إعطاء ملكه إلا لمصلحة عامة، بشرط أخذ- قبل التخلية- قيمته، والمحكمة هي التي تحكم...ويحدد لنا الطهطاوي مفهومه لفن الإدارة على الوجه الآتي: " إن الأصول والأحكام التي لها إدارة المملكة تسمى: السياسة الملكية، وتسمى: فن الإدارة، وتسمى أيضا علم تدبير المملكة أو الدولة إلا أنه يدمج هذا " الفن" الإداري بالسياسة نفسها .. والبحث في هذا العلم... ودوران الألسن فيه، والتحدث به والمنادمة عليه في المجالس والمحافل... كل ذلك يسمى " بوليتيقة" أي سياسة." [101]

ويطالب الطهطاوي بنوع من التربية المدنية لترسيخ الوعي الإداري والسياسي العام في البلاد، جنبا إلى جنب والتعليم الديني، ولقد أخذت معظم البلاد العربية، فيما بعد، برأي الطهطاوي، هذا فطبقت برامج مختلفة لإرساء الوعي المدني وطنيا كان أم قوميا، كما خصصت معاهد معينة للتعليم والتدريب الإداري، غير أن هذا التعليم لم يكن شاملا أو جماهيريا كما تصوره الطهطاوي، وهو الذي رأى أنه من اللائق" أن يكون بكل ناحية معلم لمبادئ الإدارة ومنافع الجمعية العمومية (المجتمع السياسي) ومنه تفهم الأهالي أن مصالحهم الخصوصية الشخصية ولا تتم ولا تنجز إلا بتحقيق المصلحة العمومية، التي هي مصلحة الحكومة وهي مصلحة الوطن[102]. وأيضا مما يقتضي لياقة تعليم مبادئ الإدارة بالنواحي كون قانون الحكومة (الإدارة) لا يمنع من جواز استخدام أحد من الأهالي، يؤكد الطهطاوي: " أن الملك الذي يحب رعاياه، يحب تقدمهم في المناصب الملكية (الحكومية) للاستعانة بآرائهم، التي هي في حقه ضرورة... (وهؤلاء يمكنه أن) يكتفي بالوحدة، وهو لا يستغني عن الكثرة"[103]

وبالفعل، وكما نادى الطهطاوي فقد تجدد في مديريات مصر، في هذا العهد الأخير (أيام الطهطاوي)،(ما أشار إليه الطهطاوي)، وهو صدور الأوامر الخديوية بجلب من يرغب من أبناء العمد ووجوه الناس إلى دواوين المديريات ليتمرنوا على تعليم (تعلم) الأحكام والإدارة لتوظيفهم فيما بعد في الوظائف الإدارية، ونفعهم كمال النفع للحكومة... وذلك في محاولة من الخديوي إسماعيل لنشر الوعي الإداري المدني."[104]

---

[100] محمد جميل فيمنه: **المصدر السابق:** ص 40.

[101] محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1 بيروت، سنة 1973، ج2، ص 517.

[102] هنا يظهر الغلط الواضح عند " الطهطاوي" بين مصلحة الحكومة ومصلحة الوطن فيعدهما مصلحة واحدة، متناسيا بذلك أن الحكومة قد تمثل مصالح طبقة معينة (كالطبقة الاقطاعية في مصر نفسها).

[103] محمد عمارة **المصدر السابق:** ص 518.

[104] محمد جميل فيمنه: **المرجع السابق**، ص 41.

ويرى الطهطاوي أن الوجود الإداري اللامركزي أو وجود النواحي أسبق على تكون الحكومة وأقدم منها ، فالنواحي أصل الممالك، فقد كانت النواحي مشيخات صغيرة مستقلة منفردة بعضها عن بعض. وكان الحامل لأهلها على الاجتماع والاتحاد اقتضاء الحاجة الإنسانية (للتجمع) والتعيش والتحفظ (حفظ النوع)، حيث أحسوا باحتياجاتهم إلى إدارة داخلية لدائرتهم، ويذهب الطهطاوي إلى أن تطور شكل الإدارة سار من اللامركزية إلى المركزية (من النواحي إلى الحكومات)، ثم عادت فسارت من المركزية إلى اللامركزية وفق الوحدات المعروفة التي تبدأ من " شيخ الحارة" أو"شيخ البلد" إلى الملك والسلطان أو رئيس الجمهورية وينظر الطهطاوي إلى هذه الوحدات نظرة " عضوية" رأسها الحكومة، وأعضاؤها الإدارات المحلية على تفاوتها.

ويبدي الطهطاوي إعجابه بالتقسيم الإداري الذي وضعه " محمد علي" وتابعه خليفته، محددا وظيفة " العمدة"، أو شيخ الناحية: من جميع النواحي: الإدارية، والمالية، والأخلاقية والتربوية، والعمرانية، لذلك " فيجب على كل عمدة أن يكون له إلمام بالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية، وممارسته للأحكام الملكية (الإدارية)، فإن جهله لهذه الأحكام يحط بمقامه، فما بالك بمن هو أعلى منه من الموظفين كوكلاء المملكة ووزرائها ونوابها وحجابها"[105]، وحسب التسلسل الإداري الذي كان مدار إعجاب الطهطاوي، فإن شيخ الحارة أو شيخ البلدة أو العمدة يأتي على رأس الإدارة المحلية أو الإدارة المدنية كما يسميها ويعاونه مجموعة من الموظفين يسميهم الطهطاوي مأمورين أو معاوني الضبطية، وذلك حسب أهمية كل دائرة الجغرافية والاقتصادية، فإن الدائرة أو الناحية الهامة" يترتب فيها أيضا مشورات بلدية رشدية، للاتحاد مع العمدة ومساعدته في الأمور المهمة.. ويتبع العمدة لرئيس أو مجموعة من الرؤساء، فمن الناحية الإدارية يتبع لمدير الإدارة البلدية، ولنائب الملك " في المحاكم بالنسبة للضبطية الحاكمية..". (106)

ويضع الطهطاوي جملة شروط لاختيار الموظفين الكبار، كأن يكون كل فرد منهم جامعا لخصال الخير، حسن الخلق والخلق، يجمع بين البشاشة والوقار، والحلم والهيبة، والعفة والنزاهة، وعزة النفس وسداد الرأي، وحسن التدبير، وسرعة الفهم، والعلم بالأمور السياسية والقوانين الملكية والأحوال الديوانية من العلاقات والروابط والعهود والضوابط (العلاقات الخارجية)، وأن يكون (الإدارية والتمثيلية)، والوقوف على أحوال المسالك والممالك (الدول) وما بينهما معروفا بالصدق والوفاء، متبحرا في أنواع العلوم السياسية، له خبرة بكتابة الإنشاء والمحاسبات، ذكي الفطنة سريع الجواب كثير الصواب، متيقظا في تدبير الدولة العادلة معمرا للنواحي والجهات والأعمال، مثمر الأصناف والأموال، وتحصيل الغلال، مقتصدا في وجوه مصرفها ونفقاتها.

ووفقا للنظرة التقليدية، يرى الطهطاوي أن على الوزراء وكبار الموظفين ورؤساء الدولة أن يكونوا " جميعا كالراعي الذي استؤجر لحفظ الأغنام، فإذا حفظوها استحقوا الأجرة، وإن ضيعوها أخذوا بالغرامة... (وذلك) بخلاف الوزراء الذين يعلمون أن الشريعة (القانون والدستور) معيار المملكة، والسياسة ميزان السلطنة (السلطة)، فيزنون الرعايا، كأنفسهم، بميزان الشريعة والسياسة، فهؤلاء يفوزون بسلامة الدنيا والآخرة، فالضابط الأساسي هو العدل المؤسس على التقيد بالشريعة (القانون والدستور والشرع الديني)، وحفظ النفوس والأموال والأعراض على الرعايا أو الموظفين، وهذا ما يؤكده الطهطاوي باستمرار، فهو يفهم أهداف الإدارة فهما عمليا- واقعيا وفقا لمثال العدل والأمن الخارجي والداخلي والاقتصادي والاجتماعي". (107)

" وبالجملة فعلى ولي الأمر أن يجتهد حتى يرضى عنه جميع رعيته، وأن ينزل نفسه منزلتهم، وكل ما يحبه لنفسه يحبه لهم، وعليهم الطاعة الكاملة له، لقوله تعالى : (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم) ولا يعدد لنا الطهطاوي وجوه هذه الطاعة السلبية من المواطنين للحكام، كما فاتته فرصة بيان " حق الثورة" للجماهير في حالات معينة، منها على الأقل : حالة خروج الحكام عن الشريعة والقانون والدستور، ونلاحظ هنا، أن عدم الاتساق في البناء الفكري عند الطهطاوي قد أدى به إلى عدم الترابط في التركيب الكلي لنظامه الفكري، فثمة ثغرات كثيرة نلاحظها في مذهبه كما تبين لنا، وربما يعود ذلك أساسا إلى أنه كان رجل نظر وعمل في آن معا، فقد شارك في الكثير من مناصب الدولة في أيامه.

---

105 – محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق ،ج1، ص525.

(106) **المصدر السابق**:ص 528.

(107) محمد جميل فيمنه: **المرجع السابق**، ص 42.

لكن الطهطاوي في الوقت نفسه يحدد واجبات المواطنين تجاه إدارة الحاكم، وهي واجبات دفاعية، ومالية ومعنوية، منها واجب " سلبي" واحد وهو " الصبر" على أحكامه إذا ثقلت، فإذا ظهر لولي الأمر عدو لزمهم معاونة الملك عليه، فإذا ستقرضهم أقرضوه. وإن عدل فيهم مدحوه، وإن ثقل عليهم شيء من أحكامه صبروا إلى أن يفتح الله لهم باب هدايته للخير، وإرشاد دولته للعدل وزوال الضير. ولا ينسى الطهطاوي هنا ضرورة الإصلاح الذاتي للحكام أنفسهم بأنفسهم" واهتمام الملك وموظفيه بمصالح الرعية لا يمنع من سعيهم أيضا في إصلاح أنفسهم بقدر إلا مكان، لأن من لم يصلح نفسه عسر عليه إصلاح غيره، وكيف يوف رشد غيره من لا يعرف رشد نفسه؟.[108]

2. الجانب الاقتصادي والاجتماعي والتربوي:

اتجه الطهطاوي اتجاها حريا (ليبراليا) خالصا، بل، أن هناك من النقاد والمؤرخين للفكر العربي[109] من يعده طليعة المفكرين البورجوازيين في تاريخ الفكر الاقتصادي العربي، في وقت كان فيه النظام الإقطاعي بعلاقاته المتأخرة، على صعيدي الملكية والإنتاج، يلقي بظله على المجتمع المصري خصوصا، والعربي عموما، وقد نادى الطهطاوي بمبدأ التنافس جنبا إلى جنب مع مبدأ الحرية، والمساواة الاقتصادية النسبية، كما ركز على بحث علاقات الملكية والإنتاج من زاوية القيمة و" القيمة" المضافة، فكأنه قد استبق بحث ماركس نفسه بهذا الصدد، كما بحث الطهطاوي مقومات النهضة الاجتماعية العربية، والنهضة التربوية، لكنه أولى اهتماما خاصا للنهضة الاقتصادية.

وهو يتصور النهضة الاقتصادية الوطنية لمصر تصورا (ليبراليا– راديكاليا) فإن من التطرف الزعم أن الرجل كان اشتراكيا في منزعه، أو أنه قارب الفكر أو الحل الاشتراكيين، فالظروف الاقتصادية والاجتماعية، وطبيعة الصراع الاجتماعي في " مصر" وغيرها من الأقاليم العربية، بل والإسلامية لم تكن مهيأة لاستشفاف الحل الاشتراكي، فقد كانت البنية الإقطاعية هي التي تحكم علاقات الإنتاج الزراعي ووسائله، ولم تكن المجتمعات العربية– ومنها مصر– قد اجتازت التجربة " البرجوازية" حتى تنتقل منها إلى التجربة "الاشتراكية" لذلك، فإنه من العبث واللاموضوعية الادعاء، بأن الطهطاوي كان يحمل " اتجاهات إنسانية مما تجمع عليه الأديان والمذاهب الاجتماعية لتحقيق الخير والعدل والكرامة للإنسان...(فالاشتراكية) لم تعد في ذلك الوقت أن تكون جنينا ينمو في الفكر الأوروبي، لم يسفر بعد عن نظرية محددة شائعة... بل لعل رفاعة (الطهطاوي) لم يسمع بهذه الكلمة".[110]

ويؤيد ذلك، النصوص التي تركها لنا الطهطاوي، والتي لم تحتو– فيما احتوت من مصطلحات حديثة– على مصطلح " الاشتراكية" في حين احتوت على أهم ركائز الفكر الاقتصادي التحرري (الليبرالي)، وهي: الحرية الاقتصادية ومبدأ التنافس، والمساواة النسبية، ومجمل القول أننا نطال عند رفاعة الطهطاوي وربما للمرة الأولى في تاريخ الفكر المصري والعربي، الجذور والبشائر للفكر البورجوازي المتقدم والمناضل ضد القيم في المجتمع الإقطاعي وأنماط سلوكه، والذي يجتهد لإرساء قيم جديدة لمجتمع جديد.

ويؤكد الطهطاوي على أهمية التنافس في شتى المجالات في الحياة، وبخاصة في المجال الاقتصادي والاجتماعي، وهو، هنا يحاول إرساء قيمة جديدة، تختلف أساسا وجوهرا عن القيم التي كانت تسود البنية الإقطاعية، ومنها " التوكل" و"الزهد" وعدم الاهتمام بالحياة الدنيا، فهو يصرح أنه " ربما ظهر ببادئ الرأي أن التنافس رفيق الطمع وشقيق الحسد، مع أنه ليس فيه شيء من هاتين المثلبتين بل بينه وبينهما بدن بعيد في الأثر والعين فإن التنافس صفة نفسانية...و غير محمودة، وغبطة معهودة مركوزة في جميع النفوس الزكية، تستحسن فضل الأقران وتذعن به كمال الإذعان، فيتحرى صاحبها استسهال

---

[108] محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق، ج1، ص 529.

[109]غالي شكري : **النهضة والسقوط في الفكر المصري الحديث**، دار المعارف بمصر، القاهرة، سنة1965، ص112

[110] محمد جميل فيمنه: **المرجع السابق**، ص 46.

المصاعب، وركوب متون الأخطار والمتاعب، وأن تنتقل همته من الثرى إلى الثريا،..." [111] ويمد الطهطاوي مبدأ التنافس بدءا من المجال العلمي– التعليمي، على سائر المجالات الأخرى.

ويعد الطهطاوي التنافس من أهم الفضائل الاجتماعية– العملية ذات الأبعاد الوجدانية والسلوكية الناشئة عن الروح الوطنية، فهو يفصل الحواس (أو القدرات) الفردية الكامنة، كما أن التنافس " يعود على الممالك (الدول) بمزيد من المنافع، وعلى سائر أعضاء المملكة (الدولة) بإنارة مملكتهم بأنوار عقولهم السواطع..." [(112)]

فالغرض من التنافس غرض ايجابي هو الدخول مع الأقران في ميدان السباق، ليبادر كل منهم بالسعي واللحاق. ولا بأس بالسباق العمومي (العام) الفخار، ولا بالتشبث في كسب الاعتبار. غير أن الطهطاوي لا يعد مبدأ التنافس مطلقا في كل الشؤون، فمما " يعد مثلبة خسيسة" لا منقبة (فضيلة) نفيسة: المنافسة في الأمور الدنيوية، و زوائد الرفاهية المدنية، فإنه لا تحسن بها المباهاة لا المفاخرة، حيث لا نفع لها دنيا ولا آخرة، فليست مما يعود بالنفع العام على أهل الوطن من خاص وعام. ومن جهة أخرى، ينعي الطهطاوي على بعضهم نزعتهم إلى احتقار الدنيا، لأنه ليس فن المنافسة في شيء وأما بعض المتفلسفين المتقشفين الذين يرون زينة الدنيا وطيباتها بعين الازدراء والاحتقار، حيث أن الدنيا ليست بذات قرار، فهم يذمون المنافسة، ويرون أنها محض طمع. ويخلص الطهطاوي إلى أن المنافس بقصد نفع وطنه الفاضل هو ما يوصف بالإنسان الكامل. [(113)] غير أنه لا يحدد لنا قواعد ولا قوانين هذا التنافس أو مداه، أو نتائجه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، كما لا ينظر إلى مبدأ المنافسة المتكافئة " أو تكافؤ الفرص" في هذه المنافسة نفسها.

ويعد الطهطاوي مبدأ الحرية الاقتصادية من أعظم الحريات المدنية، بعد الحرية السياسية، ويعرف الحرية الاقتصادية– السياسية على أنها " تأمين الدولة لكل أحد من أهاليها على أملاكه الشرعية المرعية، وإجراء حريته الطبيعية بدون أن تتعدى (الدولة) عليه في شيء منها، فبهذا يباح لكل فرد أن يتصرف فيما يملكه جميع التصرفات الشرعية"[(114)] وهنا، تبدو الحرية الاقتصادية عند" الطهطاوي" وكأنها حرية الفرد وأمنه الاقتصادي تجاه الدولة في إطار الشرع أو القانون وبذلك ينفي– ضمنا– المضمون الاجتماعي والسياسي للحرية الاقتصادية كما نعرفها اليوم، بل هو لا يكاد يرى العلاقة بينهما، ثم أنه لا يقدم لنا أي تفسير عربي (أو مصري) تاريخي أو فكري لمبدأ الحرية الاقتصادية التي ينادي بها، والتي يمكن وصفها على أنها حرية " المشروع الفردي" لا المشروع للنهضة الوطنية.

يضع الطهطاوي شرطا ممهدا للحصول على الحرية الاقتصادية، وهو التقدم التربوي، وذلك في سياق " عرضه" لمسار هذه الحرية، فقد يكون " سبب التضييق في ذلك (في الحرية الاقتصادية) أن ملوك المملكة الموجود فيها ذلك يرون رعاياهم ليسوا أهلا بهذه الرخصة لعدم استكمال التربية الأهلية فيها، وأنهم ينتظرون تقدم التربية وصلاح حال الأهالي ليبيحوا لهم رخصة اتساع الدوائر الزراعية والتجارية والصناعية، لأن تهذيب الأهالي وتحسين أحوالهم يكسب عقولهم الرشد والتصرف في العمليات المتسعة"[(115)].

ويعالج الطهطاوي مبدأ المساواة الاقتصادية، علما أنه لا يستخدم " مصطلح المساواة، وإنما مصطلح التسوية، وهو يحاول التقريب بين المصطلحات الأوروبية الغربية والعربية الإسلامية، بردهما إلى معان متقاربة، " ويقارن الحرية والتسوية وكلتاهما ملازمة للعدل والإحسان" أما المساواة العامة عنده، فهي تلك المساواة الطبيعية التي هي أساس المساواة في الحقوق الوطنية، فبالاشتراك والتشابه العضوي، والحاجات الاقتصادية– المعيشية، يساوي بين جميع الناس، ولهذا " كانوا جميعا في مادة الحياة الدنيا على حد سواء، ولهم حق واحد في استعمال المواد التي تصون حياتهم، فهم مستوون في ذلك، لا رجحان لبعضهم على بعض في ميزان العيشة (المعيشة)" ويستدرج الطهطاوي قائلا: " ولكن هذا التساوي بينهم، أن أمعنا النظر فيه،

---

111 – محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق، ج2، ص.413.

(112) **المصدر السابق:** ص 415.

(113) محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق، ج2: ص 415.

(114) **المصدر السابق:** ج1، ص 169.

(115) **المصدر السابق:** ص 49.

وجدناه أمرا نسبيا لا حقيقيا، لأن الحكمة الأزلية غيرت بعضهم على بعض أزلا، حيث منحت البعض أوصافا لم تمنحها للبعض الآخر...، ومع أن الله تعالى فضل بعضهم على بعض في الرزق، فقد جعلهم في الأحكام مستوين"[(116)]

ومع إدراك الطهطاوي لمفهوم المساواة والعدل، فإنه لم يوضح لنا الصورة المؤسسية أو العملية لإقامتها في المجتمع السياسي، وإنما اكتفى بتوجيه النقد إلى علاقات الإنتاج والملكية الزراعية في " مصر"، لكن من جهة أخرى، عرض لفكرة إنشاء شركات تعاونية للتسليف الاقتصادي والاجتماعي، وهي تلك " الشركات السلعية، أي المتعلقة بالبيع والشراء على سبيل السلم (الدين والتسليف)، لتسهيل الآخذ والعطاء، وقطع دابر الربا، ولإغاثة الملهوفين من القرض بربا الفضل (الزيادة) ولإعانة المعسرين والمفلسين من التجار، المتعطلين عن الأشغال لحصول حادثة جبرية أوجبت الكساد وسوء الحال" كما يفضل " الطهطاوي" مثل هذه الشركات على الإنفاق الفردي الخيري وخيراته، ذلك لأن " هناك خيرات أعم منها نفعا، وأتم وقعا، كالشركات السلعية الشرعية، وجمعية الافتراضات العمومية، فإنها نافعة كل النفع لفك المضايقات عن أرباب الاحتياجات من أهل الصناعة والزراعة، لسد خلتهم، والقيام عند الاقتضاء بقضاء حاجتهم، فإن هذه الشركات السلعية والجمعيات الإقراضية من أهم الأمور، ومفرجة عن الجمهور، وبها تتقدم التجارة والزراعة. وترتقي الدولة والملة (أي الأمة) – في المالية واللوازم (الحاجات) الأهلية (الاجتماعية) إلى أوج الفخار، ودرج الاعتبار"[(117)].

وفي إطار نقده لعلاقات الإنتاج والملكية الزراعية، يلتفت الطهطاوي وربما للمرة الأولى في تاريخ الفكر الاقتصادي العربي– إلى تحليل العلاقة الملكية وقيمة العمل وذلك من خلال مفهومه للمساواة والعدل العام أو حتى النسبي، وهو ينطلق من قاعدة عامة يستخلصها بعد استقراءات طويلة للنصوص القرآنية، حيث يقول " إن الله سبحانه وتعالى قد من على عباده بالأرض الزراعية والسقي وخلق بقية العناصر النافعة لإثباتها، وإنما يحتاجون إلى الأعمال الحراثية وغيرها، فجعل سبحانه وتعالى فيهم القدرة على ذلك.. فللأمور المعاشية في الظاهر جهتان، جهة فاعلية وجهة انفعالية أي محلية، والأولى هي الأشغال والثانية هي الأراضي الزراعية."[118] ونرى الطهطاوي وكأنه ينحاز إلى جانب العمال الزراعيين في محاولته لإثبات أن القيمة الأولى في الإنتاج الزراعي " للعمل" وليس " الملكية الأرض" فالمدار على العمل في الرواج. فإن الآلات والدواليب البخارية، مثلا، والسفت المنشورة الشراع في البحار العظيمة، نستفيد منها الفوائد الجمة لقوة العمل الذي يعسر أن يكون مثله بالأيدي منتجا مقدار إنتاجه بالآلات، وفي الحقيقة، جميع هذه الأعمال لا يتمكن الإنسان من الانتفاع بها حق الانتفاع إلا بوجود الأرض الخصبة أو القابلة للخصوبة بالصناعة التي هي محل العمل"، بل إن الطهطاوي يخلص إلى التصريح المباشر بعد عرضه لرأي الفلاحين (في أن القيمة للعمل) ولرأي الملاك (في أن القيمة للأرض) إلى أن للأرض الخصبة قيمة غير محسوسة، وهي لا تصبح خصبة إلا بالعمل نفسه: " فالأرض المخصبة فضلها إنما هو جود (وجود) خاصة الخصب الذي هو قبول الإنتاج والإثمار، وهذه الخاصية بالنسبة لذات الأرض غير محسوسة، بل هي عبارة عن الاستعداد والقبول لاستخراج المحصولات منها بالعمل، فهي في أول أمرها، وقبل إصلاحها، تحتاج كغيرها من الأشياء الطبيعية إلى قوة إرادة واختيار صادرة عن عقل وتمييز ممن يريد أن يتعدهما بالعمل ويصلحها". [(119)]

ومهما يكن من أمر، فإن الطهطاوي لم يكن مفكرا اقتصاديا عقائديا، ومع ذلك، فقد وضع يده على حالات الظلم الاقتصادي والاجتماعي، بل أنه قارب مفهوم "القيمة" كما رأينا سابقا– ومفهوم " فائض القيمة"– كما سنرى– فلقد أخذ بتقسيم العمل نفسه، إلى منتج للمال وغير منتج له، ذلك " لأن العمل لا يخلو (من) أما أن تزيد قيمة مورده بالربح، فهو المنتج، وأما أن لا تنشأ عن ثمرة تربيح مالي تنسب إليه، فهو غير المنتج... (وكذلك) نجد أن العامل المستأجر يأخذ من صاحب المصنع أجرته مقدمة على العمل، ومع ذلك لا يتكلف على صاحب المصنع شيئا، فإن أجرته في الغالب تنص (تنتج) من الربح الزائد المتسبب عن عمله، فهو يأخذ من ثمرة كده وعرق جبينه. ويمضي الطهطاوي في تحليله للأعمال المنتجة وغير المنتجة،

---

(116) محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق: ج2، ص 476.

(117) **المصدر السابق**، ص 189.

118 – محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق: ج2، ص 477.

(119) **المصدر السابق**، ص 311.

فيعتبر عمل الخدم (الخدمات الخاصة) غير منتجة، أما الخدمة العامة في الوظائف وفي الحكم، فإن " عليها دار العمل والإرشاد بالتدبير والسعي في الإصلاح، فلإنتاجها الحقيقي إنتاج بالواسطة، فهو إنتاج الإنتاج، لا إنتاج بالفعل والمباشرة".[120]

أما النهضة الاجتماعية فلم يستطع الطهطاوي أن يتصورها كنهضة اجتماعية شاملة، بدون أن يأخذ بالتراتبية الطبقية التي كانت سائدة في عصره عموما، وفي مصر خصوصا، ويعد مشروع الطهطاوي للنهضة الاجتماعية أقرب إلى إعادة العمل الاجتماعي تقسيما وظائفيا- هرميا، منه إلى انتماء " الطبقات" أو تذويب "الفروق الطبقية" في إطار الوطن الواحد، ويأتي على رأس الهرم الوظيفي الاجتماعي، طبقة " ولاة الأمور أو السياسيين" وينظر الطهطاوي إلى وظيفة ولاة الأمور (على أنها) من أعظم واجبات الدين، وأهم أمور المتوطنين (الوطنيين)، فهم قوام الدين والدنيا، وعليهم في حركة الأعمال مدار البركة العليا، وبدونهم يختل نظام العالم لوجود المفسدين من بين آدم...فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظيمتين: إحداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدائرية للمفاسد، وثانيهما القوة المحكومة..." [121]

أما الطبقة الثانية، فهي طبقة العلماء وأمناء الدين، " المراد بهم هنا ما يشمل: علماء الحقيقة، وعلماء الشرعية (الشريعة)، وعلماء الحكمة والأمور النافعة التي عليها نظام الدنيا والدين، وعلماء الحقيقة هم أهل الزهد والورع، والمراد " بعلماء الشريعة، العارفون بالأحكام الشرعية والعقائد الدينية، أصولا وفروعا. (لذلك) فيجب على الدولة أن تحترم علماء الشريعة وتكرمهم وتثيبهم على تعليمها والمحافظة عليها." [122]

ويرى الطهطاوي أنه ينبغي على الدولة كذلك إكرام العلماء المشتغلين في الطب والرياضيات، والفلكيات، والطبيعيات، والجغرافيا، والتاريخ، وعلم الإدارة ، والاقتصاد، والفنون العسكرية، وهذه كلها علوم إسلامية النشأة، نقلها الأجانب من الكتب العربية، ويدخل الطهطاوي القضاة في طبقة العلماء، ويحلهم مكانا رفيعا.

وأما الطبقة الثالثة، فهي طبقة الغزاة المجاهدين، أو طبقة العسكريين وهم على درجات، يأتي على رأسها قادة الجيوش و" هو نواب الإمام في الجهاد".[123]

والطبقة الرابعة، طبقة أهل الزراعةو التجارة والحرف والصنائع، ويؤكد الطهطاوي على الرغم من التمايز الطبقي الذي سلم به " أنه ينبغي لأبناء الوطن أن يؤدوا ما يجب عليهم من الحقوق لوطنهم، أيا ما كانت طبقتهم لاتحادهم في وصف الأهلية(الوطنية)، وأن يتعاونوا على ما فيه صلاح مملكتهم وجمعيتهم (مجتمعهم) السياسية، وأن يبذل المستطيع ما عنده في إصلاح حالها ومالها حتى يصدق عليه القول: أنه مسن أحيا نخوة الملة وأنعش قوة الدولة."[124]

ومن جهة أخرى، يرى الطهطاوي في العمل الخيري الاجتماعي، وبخاصة منه الموجه لخدمة الجماعة، مجالا رحبا للنهضة الاجتماعية الوطنية المتوخاة ويعطي أهمية خاصة للإنشاءات (أو العمائر) الخيرية، كإقامة المساجد والمدارس والأندية والملاجئ، لكنه يذكر أن العمل الاقتصادي أو المالي- الاجتماعي أهم من الصدقات الجارية والعمائر الخيرية.

ولقد أولى الطهطاوي اهتمامه لقضية المرأة، وعد احترامها دليلا على التقدم والمدنية، ذلك لأنه " كلما كثر احترام النساء عند قوم كثر أدبهم وظرافتهم فعدم توفية النساء حقوقهن، فيما ينبغي لهن الحرية فيه، دليل على الطبيعة المتبربرة.." [125] ولقد صرح الطهطاوي لأول مرة في تاريخ الفكر الاجتماعي العربي والإسلامي مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة على أساس نسبي وتكاملي في الوقت نفسه، فلقد " خلق الله المرأة للرجل ليبلغ كل منهما من الآخر أمله، ويقتسم معه عمله.. فهي من أجمل صنع الله القدير وقرينة الرجل في الخلقة، والمعينة له على أول حركات التدبير...، فإذا أمعن العاقل النظر الدقيق في هيئة الرجل والمرأة، في أي وجه كان من الوجوه، وفي أي نسبة من النسب، لم يجد إلا فرقا يسيرا يظهر في الذكورة والأنوثة

---

[120] محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق، ج1، ص 325.

[121] **المصدر السابق:** ج1، ص 516.

[122] **المصدر السابق:** ص 531.

[123] **المصدر السابق:** ص 572.

[124] محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، ص 577.

[125] **المصدر السابق:** ص 203.

وما يتعلق بهما، فالذكورة والأنوثة هنا وضع التباينو التضاد"[126] ولا يكتفي الطهطاوي بهذه العقلية، وحدة الإحساس والإدراك على وجه قوة قويم، وذلك ناشئ عن نسيج بنيتها الضعيفة، فترى قوة إحساس المرأة وزيادة إدراكها تظهر الأشياء التي تظهر ببادئ الرأي أنها أجنبية (غربية) عنها، وأنها فوق طاقة فهمها.". [127]

كما أعطى الطهطاوي المرأة العربية والمسلمة حق التعلم لمشاركة الرجل في الحياة العملية والعائلية، مؤيدا حقها بالعمل أيضا فهو يصرخ بأنه" ينبغي صرف الهمة في تعليم البنات والصبيان معا"[128]، فتتعلم البنات القراءة والكتابة والحساب ونحو ذلك، فإن هذا يزيدهن أدبا وعقلا... وليمكن للمرأة عند اقتضاء الحال، أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجال، على قدر قوتها وطاقتها... ، وهذا من شأنه أن يشغل النساء عن البطالة،... فالعمل يصون المرأة عما لا يليق، ويهربها من الفضيلة"[129]، ويرفض الطهطاوي الرأي الذي يذهب إلى أنه لا ينبغي تعليم المرأة الكتابة والقراءة، فهو تعميم في غير موضعه، لأن التعلم هو الطريق لإقامة شراكة زوجية متكافئة وسعيدة، ولتوفير المناخ الملائم لتربية النشء الجديد، وهذا ما أثبتته التجربة في الدول المتقدمة، وما يثبته الحديث الشريف أيضا، إلا أن الطهطاوي يرفض المساواة بين الرجال والنساء في تولي مناصب الحكم، فقد " فضت الشريعة المحمدية، وقوانين غالب المسالك بقصر السلطنة على الرجال دون النساء، وإن النساء لا يتقلدن بالرتب الملوكية، ولا يلبس التاج الملوكي، بل تكون المملكة متوارثة في سلسلة الذكور إلا فيما ندر من الممالك المبيحة لذلك، وأما القضاة، فليس لهن فيه حظ ولا نصيب ويؤكد" الطهطاوي" على حق المرأة في اختيار زوجها، فإن " من أحسن الإحسان إلى البنات تزويجهن إلى من هوينه وأحببنه... ثم أن الأولاد الناتجين عن آبائهم وأماتهم إذا حسنت تربيتهم، وحسب المحبة من الآباء لهم.. كان في الغالب بينهم محبة ووداد بعضهم لبعض". [130]

وبذلك، يعد الطهطاوي من رواد حركة تحرير المرأة في الشرق العربي والإسلامي، فهو الذي أسهم بدون شك في بلورة مفهوم المساواة النسبية بين المرأة والرجل، ونادى بحقها في التعلم والعمل، واختيار الزوج، لكنه لم يساو بينها وبين الرجل في حقوق الحكم والقضاء، وإن كان قد ساوى بينهما في الحقوق السياسية (الوطنية) الأخرى.

أما النهضة التربوية فقد علق الطهطاوي عليها أهمية مركزية في الحياة العامة للأمة من الناحيتين الاجتماعية والسياسية، معتبرا إياها قرينة المترقي في الحضارة والعمران ولا عجب في ذلك، فقد عمل " الطهطاوي" نفسه في المجال التربوي والتعليمي في عهدي " محمد علي" وابنه " إبراهيم باشا" ثم في عهد "الخديوي سعيد"، ف" الخديوي إسماعيل" ويعد " الطهطاوي" من أوائل المؤسسين بالإدارة التربوية والتعليمية في" مصر"، والتي كانت تسمى ديوان المدارس من قبل أن تسمى وزارة التربية والتعليم، فقد كان عضوا دائما في لجنتها أو مجلسها الإداري، ولقد أسهم " الطهطاوي" نفسه في وضع الكثير من الكتب المدرسية، منها " المرشد الأمين في تعليم البنات والبنين"، وهو أول كتاب من نوع " التربية المدنية" عرفته المكتبة العربية، ومنها أيضا " القول السديد في الاجتهاد والتقليد" وهو كتاب فقهي- تعليمي ضم أصول الاجتهاد والاجتماع والقياس وأصول التقليد الجائز، ومنها أيضا " التحفة المكتبية في تقريب اللغة العربية" وهذا الكتاب أول محاولة تبسيط اللغة العربية وقواعدها، وكذلك كتاب" جمال الأجرومية" وهو في "الإعراب" كما ترجم الطهطاوي الكثير من الكتب الفرنسية في موضوع الفلك، والاجتماع، والجغرافية والقانون.

"ويرد إلى الطهطاوي فضل تعريب الإدارة في مصر بعد أن كانت اللغة التركية هي المسيطرة (بما في ذلك تعريب التعليم) وفي أيامه أصبح التعليم مجانيا. وقامت مدارس للبنات كانت الأولى من نوعها، لا في مصر وحدها، بل في الدولة العثمانية كلها. كما أن الجيش المصري قد تحول إلى مؤ سسة لتعليم أبنائه ومحو أميتهم، وزادت المدارس زيادة عددية كبيرة، بفضل الجهود التي بذلها الطهطاوي في" ديوان المدارس" ويعد الطهطاوي مؤسس نواة أول جامعة عربية وإسلامية حديثة تعنى

---

[126] **المصدر السابق** :ص 356.

[127] **المصدر السابق**: ص 359.

[128] الطهطاوي هنا يؤكد نظام التعليم المختلط، وهذا ما لم يكن معروفا في الشرقين العربي والإسلامي.

[129] محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق، ج2.ص 393.

[130] **المصدر السابق**: ج2، ص 736.

بالعلوم المدنية، وهي " مدرسة الألسن" وفي الحقيقة فإن الطهطاوي هو المؤسس الحقيقي للنهضة التربوية والتعليمية الحديثة في مصر، والتي انطلقت فيما بعد لتشمل العالم العربي"[131]

وإضافة إلى هذه الجهود العملية كانت للطهطاوي جهوده في بلورة النظرية التربوية العربية الحديثة، " فهو الذي صنف المعارف إلى ابتدائية عامة، وغير ابتدائية، وجعل الاستعداد مقياسا لتوجيه العلمي والتعليمي و العملي، رافضا مفهوم "طبقة التعليم" وبالتالي طبقة تقسيم العمل الاقتصادي والاجتماعي، وكان الطهطاوي أول من نبه إلى الدور الاجتماعي– التربوي عبر مؤسسة العائلة والمجتمع."[132]

ويعرف الطهطاوي التربية بأنها "تنمية أعضاء المولود الحسية من ابتداء ولادته إلى بلوغه حد الكبر، وتنمية روحه بالمعارف الدينية والمعاشية، فبهذا انقسمت التربية إلى قسمين: حسية، وهي تربية الحسد، ومعنوية، وهي تربية الروح"[133]، ويعد هذا المفهوم التكاملي للتربية منذ الولادة، مفهوما متقدما للغاية في أيام الطهطاوي فقد أكد لنا أن تربية الحسم يجب أن تتوازن والتربية الأخلاقية، ثم العملية فالتربية " فن تنمية الأعضاء الحسية والعقلية، وطريقة تهذيب النوع البشري ذكرا أكان أم أنثى، على طبق أصول معلومة، يستفيد منها الصبي هيئة ثابتة يتبعها ويتخذها عادة وتصير له دأبا وشأنا وملكة، لكن " التربية لا تفيد الصبي الذكاء، ولا الألمعية، فإن هذه الصفات هي في الأطفال غريزية طبيعية وإنما بالتربية تنمو العقول وتحسن الإدراكات... وبالجملة فالغرض من التربية تنمية الصغير جدا وروحا وأخلاقا في آن واحد يعني تنمية حياته ومعنوياته بقدر قابليته واستعداده"[134].

ويقدم لنا الطهطاوي مفهوما تربويا– مدنيا متقدما حينما يربط بين تقدم المجتمع وتقدم التربية، فإن " حسن تربية الأبناء، ذكورا وإناثا، وانتشار ذلك فيهم، يترتب عليه حسن تربية الهيئة المجتمعة (الاجتماعية) يعني الأمة بتمامها، فالأمة التي حسنت تربية أبنائها، واستعدوا لنفع أوطانهم هي التي تعد أمة سعيدة وملة حميدة..." بل إن الطهطاوي يعلق نهضة الأمة وتقدمها الحضاري والعمراني على تقدم التربية فيها، " فالأمة التي تتقدم التربية فيها، " فالأمة التي تتقدم فيها التربية، بحسب مقتضيات أحوالها، يتقدم فيها أيضا التقدم والتمدن على وجه تكون به أهلا للحصول على حريتها"[135]، ويلقي الطهطاوي على التربية السياسية أهمية خاصة، لكنه يقصرها على أولاد الحكام (في مفهومه للحكم الوراثي) كما رأينا سابقا.

وحسب المفهوم التكاملي للتربية عند الطهطاوي، فإنها تبدأ بالتربية الأخلاقية الهادفة إلى محو محبة الذات، ثم بالتربية الدينية، ثم بالتربية الدنيوية، وهو أول من نادى بضرورة تعميم التربية " وبالجملة فتربية أولاد الملة وصبيان الأمة وأطفال المملكة، ذكورا وإناثا، من أوجب الواجبات، كيف لا والتربية مطلوبة حتى في غير الآدمي"[136] وكأنه بذلك يؤكد على مفهوم التعليم الإلزامي.

والخلاصة تنطوي كتابات الطهطاوي على أفكار جديدة أصبحت مألوفة فيما بعد في الفكر العربي الإسلامي، كالقول أن هناك داخل الأمة الجامعة، جماعات قومية تنادي بولاء أبنائها لها، وأن الغرض من الحكم والرفاهية للبشر في هذا العالم وفي الآخرة على حد سواء، وإن الرفاهية الإنسانية تتحقق بإنشاء المدنية التي هي الغاية الزمنية النهائية للحكم، وإن أوروبا الحديثة وبخاصة فرنسا هي مثال التمدن، وإن سر تقدمها وعظمتها يكمن في تعاطي العموم العقلية، وإن المسلمين أنفسهم الذين تعاطوا العلوم العقلية في الماضي قد أهملوها فتخلفوا عن ركب التقدم بسبب سيطرة الأتراك والمماليك وأن المسلمين قادرون بل ملزمون بدخول تيار المدينة الحديثة، وذلك بتبني العلوم الأوروبية وثمارها، ولقد أصبحت جميع هذه الأفكار من المسلمات لدى المفكرين اللاحقين غير أن بعض هؤلاء فقط تنبهوا إلى ما تنطوي عليه من مشكلات قد لا يكون حلها

---

[131] محمد جميل فيمنه: **المرجع السابق:** ص 54.

[132] **المرجع السابق:** ص 54.

[133] محمد عمارة : **الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي**، مصدر سابق: ج2، ص 277.

[134]– **المصدر السابق:** ج2.ص 178.

[135] **المصدر السابق:** ص 292.

[136] **المصدر السابق:** ص 279.

مستحيلا، وإنما هي بحاجة إلى المعالجة على الأقل فكيف التوفيق مثلا بين ما أتى به الوحي الإلهي وما يدعيه العقل البشري من أنه هو الطريق الوحيد الصالحة للمعرفة؟ أو بين الشريعة ومجموعة القوانين الحديثة المستندة من مبادئ مختلفة كل الاختلاف عنها؟ أو بين الفكرة القائلة أن السيادة للشريعة وإدعاء الحكومات بأنها صاحبة السيادة وإن لها الحق في التقرير الحر في ضوء الاستثباب والخير العام، أو بين الولاء للجماعة الدينية والولاء للإسلام، وهذا ما سنبحثه عند المفكرين اللاحقين.

المطلب الثاني:خير الدين التونسي (1810-1899)

ولد خير الدين عام 1810 في القوقاز من أسرة شركسية ثم جيء به وهو فتى إلى اسطنبول أسوة بالكثيرين من أبناء منطقته طلبا لمهنة عسكرية أو سياسية كخادم أو مملوك عند أحد الزعماء فدخل في خدمة أحمد باي تونس، حيث تلقى تربية دينية وعصرية معا، وتعلم اللغة الفرنسية فضلا عن العربية، وعندما أنهى دروسه دخل الجيش حيث أكسبته مواهبه عطف الباي فعهد إليه بإدارة المدرسة العسكرية وفي عام 1825 أرسله إلى باريس لمعالجة قضية صعبة تتعلق بدعوة أقامها وزير سابق على الحكومة، وبقي هناك أربع سنوات كانت له كما كانت للطهطاوي حقبة تثقيف فكان يرغب في حياة مجتمع سياسي كبير يطبق ذهنيا على عالمه ما كان يتعلمه هنا.

وبعد عودته إلى تونس عين وزيرا للبحرية، وقضى ست سنوات في صميم حركة الإصلاح الدستوري فكان عضوا في اللجنة التي وضعت نص دستور 1860 ورئيسا لمجلس الشورى مع الاحتفاظ بمركزه كوزير مما يدل على ثقة الباي به، وكان الباي قد أظهر هذه الثقة في مناسبة أخرى، ففي 1959 بعد ارتقائه العرش بقليل بعث بخير الدين إلى اسطنبول ليعلن خلافته ويلتمس وثيقة التنصيب التقليدية، بالإضافة إلى إقناع الباب العالي بالاعتراف بالحكم الذاتي لتونس وبحق الأسرة الحسينية الوراثي مقابل اعتراف الباي بسيادة السلطان ودفع الجزية له.

لم يكن السلطان في وضع يسمح له بإغاظة فرنسا الطامعة في تونس فأخفقت المهمة كما أخفقت أيضا تجربة الحياة الدستورية، لكن سياسة خير الدين بقيت طول العشرين سنة اللاحقة ذات شقين: محاولة ضرب النفوذ الأوروبي بالنفوذ التركي، وإقامة بعض الرقابة الدستورية على سلطة الباي.

وكان هذا الشق الثاني من سياسته هو ما أفقده ثقة الباي فاستقال من منصبه الوزاري في 1862 على إثر خلاف حول مسألة المرجع الذي يجب أن يكون الوزراء مسؤولين أمامه، أهو الباي أم هو مجلس الشورى، غير أن الباي لم يستغن عن مهارة خير الدين الدبلوماسية فبعث به مرة أخرى إلى اسطنبول في 1864 بالمهمة ذاتها ولما أخفق للمرة الثانية كما أخفق في الإصلاحات الدستورية انسحب مؤقتا من الحياة السياسية وقد وضع في هذه الفترة الانعزالية دراسة في الحكم نشرت في 1867 وتعين خير الدين رئيسا لفرعها التنفيذي، وفي سنة 1871 بعث مجددا إلى اسطنبول لكن مهمته هذه المرة تكللت بالنجاح فقد كانت الحرب مع ألمانيا قد أضعفت فرنسا، فيما تقوى على إبداء مقاومة فعالة ضد ثيدور فرمان، يثبت وضع تونس كجزء من الإمبراطورية العثمانية متمتع بالحكم الذاتي، إلا أن فرنسا لم تعترف بهذا الوضع ، وفي هذه الأثناء كان خير الدين قد عين وزيرا للداخلية والمالية والخارجية ثم أصبح في 1873 رئيسا للوزراء واحتفظ بهذا المركز لمدة أربع سنوات مستخدما هذا لإجراء إصلاحات متعددة منها:

تحسين الأساليب الإجرائية في الإدارة، وإعادة تنظيم الأوقاف والقواعد الإجرائية في المحاكم الشرعية وتحسين المدن، وإصلاح التعليم في جامع الزيتونة، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها، وإنشاء مكتبة وطنية وتأسيس مدرسة (الصادقية) الحديثة لتعليم اللغات التركية والفرنسية والايطالية والعلوم الحديثة، فضلا عن اللغة العربية وعلوم الدين الإسلامي، غير أن العراقيل ذاتها التي كانت قد اعترضته في الماضي اعترضته الآن أيضا، فمطامع الدول وتنافسها، ورغبة الباي في الاحتفاظ بسلطته جعله ينتهج سياسة الإبقاء على التوازن بين الدول الثلاث التي كانت لها مصالح في تونس (انكلترة وفرنسا وايطاليا) وذلك بمحاولة عدم التنازل على أي منها أكثر مما ينبغي من جهة، وعدم إغضاب أي منها كليا من جهة أخرى، لا أن تنهج سياسة التوازن هذه من قبل دولة ليس لها قوة من ذاتها هو أمر خطر ودقيق، وبذلك خسر خير الدين في آخر الأمر تأييد الجميع، فقد

شجع بادئ الأمر المشاريع البريطانية ثم الفرنسية، وعندما وقعت الحرب الروسية التركية وجد نفسه في مأزق حرج، فقد كان القنصل البريطاني يريد من تونس أن تدعم سيدها السلطان بينما كانت الدول الأخرى لا تريد ذلك، فمال خير الدين نحو الانكليز ميلا كان كافيا لإغضاب الفرنسيين، إلا أنه لم يكن كافيا لإرضاء القنصل ووده فخسر بذلك الدعم الأجنبي وأصبح عاجزا عن الوقوف في وجه الباي الذي كان قد نقم عليه لسعيه في سبيل الحد من السلطة الملكية والذي شعر في 1877 بقدرة كافية للاستغناء عنه.

بذلك انتهت حياة خير الدين السياسية في تونس فبدأ حياة سياسية جديدة في القسطنطينية، إذ دعاه إليها السلطان عبد الحميد، ولم يمر عليه وقت طويل هناك حتى اكتسب بعض النفوذ لدى عبد الحميد، ولا عجب فقد كان ذا كفاءة يدعمها تدينه واقتناعه بأن استقلال الإمبراطورية لخير الإسلام، أضف إلى ذلك أنه كان غريبا عن البلاد كما كان لا يجيد اللغة التركية، مما جعله يعتمد كليا على نعمة السلطان فيتجنب الاشتراك في المؤامرات الخطرة ضده، وهكذا ففي كانون الأول 1878 عينه كبيرا للوزراء، وقد اقترنت ولايته بحدث هام خلع الخديوي إسماعيل عن عرش مصر، وكان خير الدين هو المسؤول رسميا عن هذا الحدث، ولكنه واجه هنا المشكلات نفسها التي واجهها في تونس، الفوضى المالية والصراع على النفوذ بين الدول الكبرى، ورغبة السلطان في الاحتفاظ بسلطته المطلقة، ومع أن بريطانيا وفرنسا تدعمانه، لكن ذلك لم يكن كافيا حيث أخفقت محاولاته لتحقيق إصلاحات داخلية بسبب الأوضاع المالية البائسة، وكان على خير الدين أيضا أن يجابه مقاومة الجيش والمسلمين المحافظين الذين كانت تدعمهم روسيا ومع أن السلطان أبدي في أول الأمر تأييده له، فإن هذا التأييد لم يكن إلا ظاهريا وهكذا أعاد التاريخ نفسه هنا، في الأستانة أيضا: خير الدين يحاول فرض برنامج إصلاحي على السلطان، فينقلب السلطان عليه، ليتخلص منه في 1879 فعاش في اسطنبول في شبه عزلة حتى وفاته في 1899"[137]

كان مؤلف خير الدين الأدبي إلى جانب أوراقه الرسمية ومذكراته التي نشرت بعد موته بزمن طويل، دراسة سياسية وضعها باللغة العربية بعنوان (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) نشرت أولا في تونس عام 1867 ثم أعيد طبعها في اسطنبول فيما بعد وقد أثارت مقدمتها المترجمة إلى الفرنسية تحت إشرافه والمنشورة بباريس بعنوان (الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية) اهتماما كبيرا في ذلك الوقت ولقد وضع خير الدين هذا الكتاب وهو على شيء من الاعتقاد أن يفعل للعصر الحديث ما فعله " ابن خلدون لعصر أسبق" [138] .فالمؤلفان تونسيان، وكتاباهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية، وعالجا فيهما كل على طريقته قضية نشوء الدول وسقوطها، وقد قسم كل منهما كتابه إلى مقدمة لعرض المبادئ العامة، وإلى أجزاء متعددة، إلا أن التشابه يقف عند هذا الحد، ففيما يعني كتاب ابن خلدون في معظمه بتاريخ الدول الإسلامية، يعنى كتاب خير الدين في معظمه أيضا بتاريخ الدول الأوروبية وتركيبها السياسي وقوتها العسكرية.

وأهمية الكتاب في ناحيته التاريخية أنه يدعم معرفة أهل المشرق بتجربة المغرب العربي " بخاصة في جزء لا يزال غير معروف، وهو تجربة تونس الإصلاحية في القرن الماضي، وقبل السيطرة الاستعمارية المباشرة على تونس واحتلالها بعد ذلك من قبل الجيوش الفرنسية" ومن الناحية الفكرية، فإن الكتاب يمثل أحد المراجع الرئيسة للفكر السياسي العربي الحديث المكتوب باللغة العربية ويكاد خير الدين التونسي يقابل رفاعة رافع الطهطاوي في التجربة الإصلاحية التي خاضاها كرجلي دولة ناهضة ومتحمسة للالتقاء بركب الحضارة الأوروبية التقاء أصيلا لا يفقد البلاد شخصيتها الوطنية أو التراثية المميزة.

ويذكر لنا د.معن زيادة أنه قد تم نشر كتاب أقوم الممالك لأول مرة سنة 1867 م وترجمت مقدمة الكتاب إلى الفرنسية ونشرت بعد سنة واحدة وإلى التركية في السنة 1878 وفي 1967 نشرت الترجمة الانكليزية، وتحت عنوان " من تونس إلى خير الدين إلى أقوم الممالك" يقدم لنا معن زيادة الإطار التاريخي الكامل للكتاب- الوثيقة حيث يعرض الصورة السياسية " لتونس" بين التبعية والاستقلال بأسلوب تحليلي يحيط بالظروف التاريخية للكتاب والمؤلف، ولا ينسى أن يقدم لنا أيضا صورة

---

(137) البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، مصدر سابق: ص 105.

(138) معن زيادة: **مقدمة كتاب أقوم المسالك**، تحقيق ، دار الطليعة، بيروت، ط1 ، سنة 1978، ص 5.

شاملة اجتماعية وسياسية وإدارية وحضارية لتونس في القرن التاسع عشر، ويعد د. زيادة خير الدين[139] مجددا مبكرا يقف إلى جانب الطهطاوي في زيادة النهضة العربية بل هو- في نظره يقف جنبا إلى جنب مع رواد النهضة السياسية الإسلامية" من أمثال محمد علي باشا في مصر، والسلطان محمود الثاني ومدحت باشا في تركيا العثمانية، وقد سيطر عليهم جميعا الاتجاه التوفيقي الذي كان باعثا للنهضة العربية بخاصة في تونس ومصر، ويعد معن زيادة هذين البلدين نموذجين متشابهين في اتجاههما الإصلاحي والتحديثي- التوفيقي.

وتحت عنوان " دراسة تحليلية لمقدمة أقوم الممالك"، يقدم لنا د.معن زيادة نموذجا عن الدراسة التحليلية ، قائلا: يستهل خير الدين في مقدمته " أقوم الممالك في معرفة أحوال الممالك"، ملخصا على الشكل التالي:

- يتميز الإنسان عن سائر الكائنات الحية بالعقل.
- هذا العقل هو أداة الإنسان لحسن التدبير.
- العمران أو الحضارة تقوم على العدل وهي أهم نتائجه.

بعد ذلك يوضح لنا المؤلف منهجه ويقول: " إن هذا المنهج يقوم على استقراء التاريخ بشقيه الرئيسين في نظره وهما: التاريخ الإسلامي والتاريخ الأوروبي ممهدا بذلك لعقد بعض المقارنات فيما بعد بين شقي هذا التاريخ، وهو يقصد من استقراء التاريخ ودراسته وتأمله، البحث " في أسباب نقدم الأمم وتأخرها"، وهذه الأمم تنقسم إلى عالمين أو مجموعتين " الإسلامية والإفرنجية" وقد اعتمد خير الدين في دراسته واستقرائه للتاريخ على " ما أمكن تصفحه من التواريخ الإسلامية والإفرنجية، مع ما حرره المؤلفون من الفريقين" بالإضافة إلى " الشواهد التي قضت التجربة بأن تقبل"[140] أما نتائج هذا المنهج الاستقرائي التجريبي فهي نتائج طابعها الجزم الذي " لا أظن عاقلا من رجال الإسلام يناقضه، أو ينهض له دليل يعارضه".[141]

وخير الدين يتصور العالم، رغم انقسامه إلى عالم إسلامي وعالم إفرنجي أو أوروبي، وحدة متماسكة تعيش فيها أمم يؤثر بعضها في بعض وتشكل المجتمع الإنساني الواحد، وهذه الأمم تتساعد وتتعاضد على التقدم والازدهار، وهي تحتاج إلى بعضها بعضا حاجة مؤكدة، وكل ما يعود على سائرها بنفس النتائج. وهذه حقائق ثابتة جازمة في نظر خير الدين يعبر عنها بوضوح كامل حيث يقول: " لم يتوقف أن تتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة، تمكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة.... ما ينجز بها (أحد الشعوب) من الفوائد العمومية مطلوب نسائر بني جنسه"[142]، فالمؤلف لا يمهد هنا لدعوته لاستعارة تجارب الأمم الأخرى فقط، بل يقدم لنا القاعدة الفلسفية التي تقوم عليها هذه الدعوة، وهي تصوره لوحدة العالم ووحدة تجاربه وتأثير ثقافات الشعوب المتبادل، وإن الأمم المتخلفة هي التي تقلد الأمم المتقدمة، هذه شريعة العالم التي نلمسها بالمشاهدة والتجربة واستقراء حوادث التاريخ التي تبين لنا أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلا فجيلا. ونحن عندما ندرس ذلك إنما عرضنا " ذكر الوسائل التي أوصلت الممالك الأوروبية، إلى ما هي عليه من المتعة والسلطة الدنيوية، كما يقول المؤلف في الخطبة نفسها... والهدف إنما هو: " أن تتخير منها ما يكون بحالنا لائقا... عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا: ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا" كل هذا بالاستناد إلى ذلك الموقف القائل بوحدة تجارب المجتمع البشري، والانطلاق من فهم التاريخ فهما تجريبيا، ينظر إلى الإنسان كصانع للتاريخ لا متلق لحوادث الدهر فقط.

وإذا كان مسلمو عصر النهضة قد اختلفوا في أمر إصلاح الدين والدنيا، فمنهم من رأى أن إصلاح الدين والعودة إلى أصوله كفيل بإصلاح مسيرة التاريخ (وهم أصحاب الموقف السلفي) ومنهم من رأى أن إصلاح أمر الدنيا وتطوير المجتمع واللحاق بركب الحضارة والعمران كفيل بإعادة القوة إلى الدين (وهم القائلون بالاستعارة والنقل والتجديد)، فإن خير الدين ينحاز

---

[139] كان خير الدين مملوكا شركسيا وأحد أفراد الطبقة الحاكمة العثمانية في تونس وقد استطاع أن يصبح رئيسا لوزراء تونس في الفترة الممتدة من سنة 1873 حتى سنة 1877، ثم أصبح صدرا أعظم في الدولة العثمانية.

[140] معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك**، ص 44.

[141] من الواضح هنا أن خير الدين يقتفي آثار ابن خلدون.

[142] **المصدر السابق**: ص 46.

إلى أصحاب الموقف الثاني مؤكدا " ضرورة أن التنظيم الدنيوي أساس متين، لاستقامة نظام الدين"[143] ويتابع خير الدين موضحا أن الإعراض عن استقراء التاريخ والإعراض عن فهم "أحوال الوقت" واختلال " تنزيل الأحكام" وتطبيق القوانين والشرائع بحسبها، هي من أهم العوائق التي تعيق" التنظيم الدنيوي" و " استقامة نظام الدين" معا.

فالمؤلف يسوؤه أن يرى بعض علماء الإسلام، الموكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام، معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذهانهم عن معرفة الأحوال الخارجية خلية، ولا يخفى أن ذلك من أعظم العوائق. ويتضح من هذا الكلام أن خير الدين لا يتفق مع بعض رجال الدين في عصره، بل أنه يرميهم بالجهل والإعراض عن " استكشاف الحوادث الداخلية" وبخلو " أذهانهم من معرفة (الأحوال) الخارجية" وهو يتساءل كيف يجوز من هؤلاء أن يدعوا أنهم قادة الرأي وهم جاهلون بأحوال الأمة لا يدرون كيف يعالجون عللها وأمراضها فيقول متسائلا" أفيحسن من أساة الأمة الجهل بأمراضها؟

والمؤلف يسوؤه أيضا جهل بعض رجال السياسة، ممن تصدى لتحمل المسؤوليات، بهذه الأمور الهامة التي ترتبط بها مصائر الأمم، وهو يعبر عن ذلك بوضوح قاطع حيث يقول: " كما أنه يسوؤنا الجهل بذلك من بعض رجال السياسة" ويسوؤه فوق هذا وذاك تجاهل بعضهم رغبة في مصالح خاصة، وسعيا وراء مزيد من الانفراد بالحكم والاستبداد بأمور الرعية حيث يضيف: " والتجاهل من بعضهم رغبة في إطلاق الرئاسة" فهو هنا يتهم بعض رجال السياسة بتجاهل الأمور رغبة في الانفراد في الحكم.

وخير الدين يعدد الأسباب التي من أجلها وضع مصنفه وجمع بعض ما استنتجه " منذ سنين بإعمال الفكر والرؤية" مع ما شاهده أثناء أسفاره بـ " البلدان الأوروبية" ويضع على رأس تلك الأسباب تذكير العلماء وإيقاظ ضمائر الغافلين من رجال السياسة حيث يؤكد : " وأهم تلك الفوائد عندي، التي هي في هذا التأليف مناط قصدي، تذكير العلماء الأعلام، بما يعنيهم على معرفة ما يجب اعتباره من حوادث الأيام، وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام، ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرفات الداخلية والخارجية، وذكر ما تتأكد معرفته من أحوال الأمم الإفرنجية، خصوصا من لهم بنا مزيد اختلاط، وشديد علقة وارتباط" [144]

ويضيف المؤلف إلى ذلك أنه لم يعد بالإمكان تجاهل أوروبا المتطورة المتقدمة، وبخاصة وإن أوروبا قد أصبحت جارة لتونس وعلى أبوابها، منذ احتلت الجزائر وهزمت الأمير عبد القادر الجزائري، وهو يرى أن من شروط النهوض معرفة أحوال الخصم وفهم مصدر قوته والآخذ بها، فنحن " لا يتهيأ لنا أن نميز ما يليق بنا، على قاعدة محكمة البناء إلا بمعرفة أحوال من " ليس من حزبنا" بخاصة إذا أصبح على أبواب ديارنا و" سيما من حف بنا وحل بقربنا" أمر لا يمكن تجاهله إلا بتجاهل مصالح المجتمع الذي نعيش فيه نفسه.

ويعود خير الدين إلى تصوره لوحدة العالم فيقول أن هذه الوحدة هي وحدة حقيقية خاصة " إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان، من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان " ذلك أن وسائل المواصلات الحديثة قد قربت من المسافات البعيد وجعلت عالمنا الجديد " بلدة متحدة" لا تفصلها تلك الحواجز التي كانت تقوم بين أطراف الدنيا في العالم القديم، وهذه لمسة عصرية في فكر خير الدين لابد من تسجيلها له.

لقد عرض المؤلف أفكاره بوضوح واختصار في الوقت نفسه ويمكن الإشارة إلى أفكار الإصلاحية على الشكل التالي:

1. سبيل الإصلاح واحدة:

كان على رجل إصلاح مثل خير الدين ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أن يخوض معركته على جبهتين: خارجية وداخلية، " الأولى" في مواجهة أوروبا الزاحفة نحو بلادنا، و" الثانية" في مواجهة المعارضة الداخلية للإصلاح مع كل ما رافقها من مظاهر تخلف في المجتمع، لم تكن معركة خير الدين مع نفسه، كما كانت عند الجبرتي

(143) محمد عمارة، **الأعمال الكاملة:** ج2، ص 277.

(144) معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك،** ص 47.

وإلى حد ما عند الطهطاوي، فتفوق الغرب عند صاحب " أقوم الممالك" كان حقيقة ثابتة لا تحتاج إلى جدال، فإذاراد المسلمون النهوض واستعادة أمجادهم الغابرة فليس أمامهم إلا استعارة تجربة العرب والسير على خطاه.

ولكن تكون معركة خير الدين مع غيره وليست مع نفسه لم يجعل هذه المعركة أقل صعوبة، فالغرب الذي كان مصدر الأفكار الجديدة ومنتج التكنيك والأدوات والوسائل والعلوم التي كان يريد خير الدين أن يدخلها إلى الحياة الإسلامية، كان في الوقت نفسه مركز قوة عسكرية وسياسية واقتصادية قادرة في أية لحظة على اقتطاع أراض جديدة من الدولة الإسلامية، أو حتى توجيه ضربة قوية قاتلة للدولة العثمانية التي كان الوهن قد بدأ يدب في أوصالها، فإذا كان خير الدين قد حسم أمر تفوق العرب وضرورة الاستعارة منه، إلا أنه كان يرى أن هذا لا يتنافى مع مقاومة العرب ورفضه، بل أن وسيلة خير الدين لهذه المقاومة وسلاحه الأمضى في معركته الخارجية كان الأخذ بأساليب الغرب وعلومه ومصادر قوته، بالإضافة لمحاولة التفاهم مع هذا الغرب واستخدام دبلوماسية ذكية واعية.

وكأن هذه المعركة الخارجية وحدها لم تكن كافية، فكان على خير الدين أن يخوض معركة أخرى داخلية لكسب المؤيدين لبرنامجه الإصلاحي، وكان عليه مواجهة تلك التهم المدمرة بأنه يريد تقليد الكفر وتدمير المؤسسات التقليدية الإسلامية لحساب مؤسسات غير إسلامية، كان على خير الدين انتزاع الموافقة على أفكاره وبرامجه، فحاول أن يبين أن هذه الأفكار والبرامج لا تتعارض مع متطلبات الدين الإسلامي، بل حاول فوق ذلك أن يبين أنها تتفق تمام الاتفاق مع ما يدعو إليه الإسلام، كل ذلك في عصر كان يشهد بلبلة واسعة نتيجة ازدياد حدة التناقضات بين الشرق والغرب من جهة وداخل المجتمعات الشرقية ذاتها من جهة أخرى.

بعد هذا يلخص خير الدين الأسباب التي دعته إلى تأليف الكتاب في سببين رئيسيين هما تعبير عن المعركتين اللتين كان يخوضهما:

1. السبب الأول: هو تحريض رجال السياسية على تحسين حال الأمة " وتنمية أسباب تمدنها حتى تكون على الشاكلة الأوربية، فيكون ذلك معينا على النهوض ومصدرا للقوة ومخرجا من الضعف وتجنبا للهزيمة ذلك أن الممالك التي لا تنسج على منوال مجاوريها فيما يستحدثونه من الآلات الحربية والتراتيب العسكرية توشك أن تكون غنيمة لهم ولو بعد حين، بل حتى لا يكون أهل الشرق غنيمة للغرب الأوروبي كان عليهم مجاراته في كل ما هو مظنة لتقدمة سواء أكان من الأمور العسكرية أم من غيرها.
2. السبب الثاني: هو تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الأعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر وتأليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر حتى أنهم يشددون الإنكار على من يستحسن شيئا منها وهذا على إطلاقه خطأ محض، فإن الأمر إذا كان صادرا من غيرنا وكان صوابا موافقا للأدلة لاسيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا فلا وجه لإنكاره وإهماله بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله.[145]

وهذا الاقتباس الذي يلخص السبب الثاني أو معركة خير الدين الداخلية يلخص في الوقت نفسه طريقي خير الدين في دفاعه عن موقفه، الأول أن الاستعارة والنقل لا تتعارض مع مبادئ الإسلام، والثاني أنهما من صلب الممارسات الإسلامية وقد أخذا عنا فالواجب الحرص على استرجاعهما واستعمالهما.

ولهذين السببين يضع المؤلف كتابه، وهما أمران آيلان إلى مقصد واحد كما يعترف خير الدين، وهذا المقصد هو النهوض وتصحيح مسيرة التاريخ التي أخذت تتحدر بالمسلمين، وإذا كان بعضهم قد وجد الطريق إلى ذلك عبر الارتداد إلى الوراء والعودة بالمجتمع الإسلامي إلى سيرته الأولى، فإن خير الدين يجد الطريق في الاندفاع إلى الأمام لأنه كان يدرك أن عجلة التاريخ ماضية إلى الأمام، وهو في دفاعه عن موقفه هذا يقدم لنا الأدلة العقلية دون أن يهمل الأدلة النقلية.

---

[145] – معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك**، ص48.

ولا يضيرنا في شيء أن يكون قدوتنا التي نقتدي بها لا يدين بديننا فكل متمسك بديانته وإن كان يرى غيره ضالا في ديانته فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية، بل إن الدول الأوروبية إنما وصلت إلى ما هي عليه من التقدم والنظام عن طريق الاقتداء بغيرها ممن خالفها واختلف معها، ونحن لا يضيرنا في شيء أن نحذو حذوهم في ذلك" فإنهم ما زالوا يقتدون بغيرهم في كل ما يرونه حسنا من أعماله حتى بلغوا في استقامة نظام دنياهم إلى ما هو مشاهد" هذا هو شأن الإنسان البصير الذي يميز الغث من الثمين بالعقل الذي يتميز به عن سائر الكائنات كما أشرنا، ذلك أن من " شأن الناقد البصير تمييز الحق بمسار النظر في الشيء المعروض عليه قولا كان أو فعلا، فإن وجده صوابا قبله واتبعه"[146].

ويستشهد خير الدين بالنبي الذي أشار عليه سلمان الفارسي أن يحفر خندقا عملا بعادة الفرس الذين كانوا يطوقون مدنهم بخندق حين يحاصرهم العدو اتقاء من هجومه، وقد أخذ النبي بهذه المشورة وعمل في الخندق بنفسه ترغيبا للمسلمين، كما يستشهد بقول علي: " لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال". ويضيف إلى ذلك أن السلف الصالح قد أخذوا المنطق من غير أهل ملتهم وترجموه من لغة اليونان لما رأوه من الآلات النافعة حتى قال الغزالي: من لا معرفة له بالمنطق لا يوثق بعمله" ويخلص إلى القول: " فأي مانع لنا اليوم من أخذ بعض المعارف التي نرى أنفسنا محتاجين إليها غاية الاحتياج في دفع المكائد وجلب الفوائد". ومن الواضح هنا أن صاحب أقوم الممالك إنما يريد " دفع المكائد وجلب الفوائد" وهذه المكائد ليست إلا دفع الأخطار الخارجية، أما الفوائد فهي النهوض الداخلي.

وخير الدين يعجب من أولئك الذين ينكرون عليه موقفه في استعارة " ما يستحسن من أعمال الإفرنج كيف أنهم لا ينكرون على أنفسهم مجاراة الأوروبيين في الملابس والأثاث والمساكن ونحوها، فأنا " إذا تأملنا في حالة هؤلاء المفكرين لما يستحسن من أعمال الإفرنج، نجدهم يمتنعون في مجاراتهم فيما ينفع من التنظيمات ونتائجها، ولا يمتنعون منها فيما يضرهم وذلك أنا نراهم يتنافسون في الملابس وأثاث الملابس ونحوها" وهذا الموقف عدا عن أنه موقف متناقض فإنه دليل على التخلف والتأخر، وهو موقف بعيد عن الوطنية، لأن هؤلاء يستهلكون البضائع المستوردة ولا يشجعون الصناعة الوطنية مفسحين الفرص أمام الأوروبيين لمزيد من الاستغلال ولا يخفي ما يلحق الأمة بذلك من الخلل في العمران والسياسة، أما الثمين فبالاحتياج للغير في غالب الضروريات الدال على تأخر الأمة في المعارف، وأما خلل العمران فبمده انتفاع صناع البلاد باصطناع نتائجها، الذي هو أصل هام من أصول المكاسب فالخلل لا يأتي عن طريق وعي تجربة الغرب والاستفادة منها، وإنما يأتي عن طريق تقليد الغرب في مظاهر حضارته وعمرانه دون وضع مصالح البلاد في الحسبان.

والمؤلف لا يتوانى عن الحديث عن استغلال أوروبا لثروات الشعوب " ومصداق ذلك ما نشاهده من أن صاحب الغنم منا ومستولد الحرير وزارع القطن مثلا يقتحم تعب ذلك سنة كاملة ويبيع ما ينتجه عمله للإفرنجي بثمن يسير ثم يشتريه منه بعد اصطناعه في مدة يسيرة بأضعاف ما باعه" وهو يخلص من ذلك إلى نتائج هامة جدا حيث يقول " فإن احتياج المملكة لغيرها مانع لاستقلالها وموهن لقوتها"[147] بخاصة عندما يكون هذا الغير خصما قويا لا يتعامل معنا معاملة الند للند، بل معاملة القوي للضعيف، وما آلت إليه أحوال البلاد لا يمكن أن يستمر دون أن يؤدي إلى الخلل في العمران وفي السياسة" فنحن كما يقول خير الدين " ليس لنا من نتائج أرضنا إلا قيمة موادها المجردة... ثم إذا نظرنا إلى مجموع ما يخرج من المملكة وقايسناه بما يدخلها، فإن وجدناهما متقاربين خف الضرر وأما إذا زادت قيمة الداخل على قيمة الخارج فحينئذ يتوقع الخراب لا محالة" وفي كلتا الحالتين فإن الضرر واقع لأن المستعمر الأوروبي عرف كيف يستنزف خيرات البلاد ويقودها من الخلل في العمران (وخير الدين يستخدم العمران هنا بمعنى أقرب إلى الاقتصاد منه إلى الحضارة) إلى الخلل السياسي وهو تقويض استقلالها وإضعاف قوتها.

---

[146] معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك:** ص 52.

[147] معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك،** ص 52.

فخير الدين إنما يريد استعارة تجربة الغرب حتى يتمكن من النهوض والوقوف في وجه خصوم البلاد الذين يشكلون خطرا عليها وليس هؤلاء إلا الأوروبيين الذين تكاد تونس أن تكون " غنيمة لهم" أما الأدلة والبراهين التي يسوقها خير الدين فهي تصب في المصب نفسه، فهو يستشهد بقول النبي: " من قاتل فليقاتل كما يقاتل" وهو يشير ذلك إلى ضرورة استخدام سلاح الغرب نفسه لمواجهته، ويستشهد على ذلك أيضا بوصية أبي بكر الصديق إلى خالد بن الوليد عندما ذهب لقتال أهل اليمامة حيث جاء فيها: " إذا لاقيت القوم فقاتلهم بالسلاح الذي يقاتلونك به، السهم للسهم والرمح للرمح والسيف للسيف" ويضيف خير الدين إلى ذلك : " ولو أدرك (أبو بكر) هذا الزمان لأبدل ذلك بمدفع الشخان ومكحلة الإبرة والسفينة المدرعة ونحوها من المخترعات التي تتوقف عليها المقاومة"[(148)].

وهذا كلام واضح في أن خير الدين يستلهم التجربة الأوروبية لمقاومة خطرها الزاحف، وهو يضيف إلى ذلك أن " الاستعداد" لهذه المقاومة إنما يستلزم معرفة قوة المستعد له في تهيئة مثلها أو خير منها ومعرفة الأسباب المحصلة له أي للعدو الأوروبي ويتابع خير الدين دفاعه عن موقفه ودعوته للمقاومة والاستعداد متسائلا:

"هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا، وهل يتميز ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللذين هما أصلان في شريعتنا ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك"[149].

فهو إنما يدعو إلى الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الموجودة في أوروبا لأنها طريق المجتمع الوحيد إلى النهوض، وإذا كانت هذه الطريق تتطلب تأسيس الدولة على دعامتي الحرية والعدل، فإن هاتين الدعامتين في نظرة أصلان في الشريعة الإسلامية ليسا بغريبين عن المجتمعات التي يدعوها خير الدين إلى النهوض.

وهو يؤكد إمكان نهوض المجتمعات الشرقية مستندا إلى وقائع التاريخ فالمجتمعات الأوروبية كانت متخلفة ومتأخرة فالحالة " الراهنة في ممالك أوروبا لم تكن ثابتة لها من قديم الزمان لأنها كانت... على أفظع حال من التوحش والاعتداء والجور آخذة في حركة السقوط التي هي أسرع من الصعود طبعا. وظلت هذه الدول مستعبدة لملوكها إلى وقت متأخر، ويجب أن لا يتوهم أن أهلها وصلوا إلى ما وصلوا إليه بمزيد خصب أو اعتدال في أقاليمهم إذ قد يوجد في أقسام الكرة ما هو مثلها أو أحسن، كما يجب ألا يتوهم.إن ذلك من آثار ديانتهم إذ الديانة النصرانية، ولو كانت تحث على إجراء العدل والمساواة لدى المحاكم لكنها لا تتداخل في التصرفات السياسية. فلم يبق إلا أنهم وصلوا إلى تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي وتمهيد طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة وملاك ذلك كله الأمن والعدل"[(150)]، وهذا كله يمكن أن يتوافر للمجتمعات الشرقية والإسلامية إذا ما توافر الأمن والعدل في هذه المجتمعات وإذا ما سارت على خطى التنظيمات القائمة على المساواة والحرية.

فالطريق واضح والنهوض ممكن وإن كان دونه بعض العقبات ومنها أن تتمكن من " أغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم... وتحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين" وهما السببان الأساسيان الباعثان على وضع كتاب " أقوم الممالك" وهما" أمران آيلان إلى مقصد واحد" ويمثلان جانبي معركة خير الدين إلى حد ما.

2. الحرية:

وإذا كان خير الدين يرى أن أسباب العمران تتأسس " على دعامتي الحرية والعدل" وأن التقدم في العلوم والمعارف والصناعات، بالجملة تقدم المجتمع ككل ونهوضه، يقوم على " الأمن والعدل" فإن تعبير الحرية هنا يقترب كثيرا من معنى العدل والمساواة والأمن، وهذه التعابير المختلفة تقابل الظلم والاستبداد، فالعدل والحرية دعامتان ضروريتان للعمران، في حين أن الظلم مؤذن بخراب العمران. وعندما يتأمل صاحب " أقوم الممالك" في أحوال المجتمعات وأسباب نهوضها وسقوطها أو

---

(148) **المصدر السابق:** ص 55.

149 - ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 142.

(150)– معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك**، : ص 56.

صعودها وهبوطها، فإنه يجد نهوض المجتمعات يقترن دائما بالعدل والمساواة والأمن والحرية في حين أن سقوط المجتمعات وتدهورها يقترن أبدا بالظلم والاستبداد، يؤكد هذا ما نجده من عمران وازدهار في المجتمعات الأوروبية وما نجده من تدهور في المجتمعات الإسلامية، لأن الأولى تخلت عن الظلم وأخذت بناصية العدل والأمن والحرية والثانية تخلت عن العدل وأخذت بناصية الاستبداد والكاتب يستشهد على ذلك بأمثلة من " التواريخ الإسلامية والإفرنجية" ويدعم أقواله بالمصادر والمراجع ومنها مقدمة ابن خلدون فهو يقول:

" ومن تصفح الفصل الثالث من الكتاب الأول من مقدمة ابن خلدون [151]، رأى أدلة ناهضة على أن الظلم مؤذن بخراب العمران كيفما كان وبما جبلت عليه النفوس البشرية، كان إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه كما هو واقع اليوم في بعض ممالك الإسلام ووقع بممالك أوروبا في تلك القرون عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق في عبيد الله من غير تقيد بقانون عقلي... ولا شرعي... وما أشرف بعض ممالكهم على الاضمحلال وسلب الاستقلال إلا بسوء تصرفهم الناشئ عن إطلاق أيديهم"[152].

في الوقت نفسه الذي كانت تشهد فيه المجتمعات الإسلامية الازدهار وحسن السيرة الناتج عن تقيد ولاتهم بقوانين الشريعة المتعلقة بالأمور الدينية والدنيوية.

هذا الفهم للحرية على أنها مرادفة للعدل مقابلة للظلم والاستبداد هو الذي جعل خير الدين يقول إن دعامتي العدل والحرية هما أصلان في الشريعة الإسلامية وهو يسير في ذلك على طريق الطهطاوي الذي قال إن ما يسميه الفرنسيون بالحرية هو عين ما يعرف عندنا العدل والإنصاف" ويردد الطهطاوي هذه الفكرة قائلا " وما نسميه العدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية"[153] وكان نابليون في بياناته إلى الشعب المصري قد لازم بين الحرية والعدالة فقد كانت تلك البيانات تبدأ بالعبارة التالية "من الجمهورية الفرنسية المؤسسة على الحرية والمساواة" وإذا كان الطهطاوي قد انتقل من القناعة بأن الحرية غير غريبة عن الإسلام إلى التوسع في استخدام مصطلح الحرية وإعطائه أبعاد جديدة تقترب به من مفهوم الحرية الحديث، فإن خير الدين قد سار على الطريق نفسها أيضا لم يعبأ خير الدين، كما لم يعبأ الطهطاوي قبله، بمقارنة مفهوم الحرية الإسلامي بالمفهوم الغربي بل انتقل من عدها ملازمة للعدل وأنها على هذا الأساس أصل من أصول الشريعة إلى التوسع في استخدام المصطلح وهو يرى أن الحرية تقسم إلى قسمين رئيسيين:

الأول هو الحرية الشخصية والثاني هو الحرية السياسية والقسم الأول من هذين القسمين كما يشرحه خير الدين يوازي المعنى الاجتماعي الإسلامي للحرية ولا يثير الكثير من الصعوبات.

فنقول إن لفظ الحرية يطلق في عرفهم بإزاء معنيين: " أحدهما يسمى الحرية الشخصية وهو إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه لدى الحكم بحيث أن الإنسان لا يخشى هضيمة في ذاته ولا في سائر حقوقه ولا يحكم عليه بشيء لا تقتضيه قوانين البلاد المتقررة لدى المجالس وبالجملة فالقوانين تقيد الرعاة كما تقيد الرعية".[154]

من الواضح أن هذا الفهم للحرية يقترب كثيرا مما عرف باسم العدل في الشريعة الإسلامية، وهو لا يختلف عما هو متعارف عليه بين المسلمين على أنه من حقوق الفرد الأساسية، ولكن المشكلة تقوم عندما يتحدث خير الدين عن الحرية السياسية . فمن الواضح كما يقول خلدون الحصري في كتابه " ثلاثة مصلحين " أن مفهوم الحرية الفردية في مواجهة الدولة لم يكن يمكن أن يظهر ضمن النظرية السياسية العربية التقليدية، لأن سلطة الدولة، وفقا لهذه النظرية، هي سلطة مطلقة لا يحدها شيء، فكل الحقوق هي حقوق للدولة، وليس للفرد إلا الحقوق التي تحفظها حدود الله (تلك حدود الله، فلا تعتدوها) [155].

---

[151] معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك،** ص: 57.

[152] **المصدر السابق:** ص 58.

[153] **المصدر السابق:** ص 59.

[154] ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 148.

[155] – **سورة البقرة:** آية 229

ولكن خير الدين الذي برز في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والذي اطلع على الحياة السياسية في أوروبا، وعايش التطورات القانونية والسياسية التي رافقت مفهوم الحرية، والذي حمل لواء استعادة التجربة الأوروبية والاستفادة منها متضامنا مع مسيرة الطهطاوي، لم يستطع أن يتجاهل الحرية السياسية ومداخلات المواطنين في أمور الدولة وحقوقهم الجديدة المكتسبة، فهو عندما يتابع حديثه عن الحرية يقول فيما يتعلق بالقسم الثاني من أقسام الحرية: " المعنى الثاني (هو) الحرية السياسية وهي تطلب الرعايا التداخل في السياسات الملكية والمباحثة فيما هو الأصلح للمملكة"، ولكنه يسارع هنا إلى البحث عن مقابل إسلامي لمفهوم الحرية هذا فيقول : " (وهذا) على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه (من رأى منكم في اعوجاجا فليقومه) يعني انحرافا في سياسته للأمة وسيرته معها"[156].

بل أن صاحب " أقوم الممالك" يرى أن لمجالس النواب هذه ما يقابلها في التجربة السياسية الإسلامية، فإذا كانت هذه المجالس تسمى عند الأوروبيين مجالس النواب فهي تسمى " عندنا أهل العقد والحل" ولما كان خير الدين يعرف أن أهل الحل والعقد هؤلاء : " وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به من الباقين وإذا تعينت للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم بالخصوص" [(157)]

فخير الدين الذي كان معجبا بالتجربة الأوروبية مندفعا لاقتباسها، كان يريد إقناع معارضيه والمختلفين معه من معاصريه، وهم الذين أشار إليهم في أكثر من مناسبة في الخطبة والمقدمة، بوجهة نظره، ولكن الكاتب يقفز بذلك فوق بعض الوقائع الهامة، فمن جهة كيف يجوز لنفسه عند تغيير المنكر من فروض الكفاية؟ ثم لنفرض أن ذلك من فروض الكفاية كما يدعي فهل يتعارض ذلك مع أن ينتخب أهل الحل والعقد هؤلاء بدل أن يعينوا تعيينا حتى يصير تغيير المنكر فرض عين عليهم دون غيرهم، ولكن الأهم من هذا أن خير الدين يبدو هنا وكأنه لم يفهم معنى الانتخاب وأهميته ودوره في الحياة الديمقراطية، وهو يعد أن مهمة المواطنين أو " الأهالي" أو " العائلة" على حد تعبيره تنتهي عند حدود اختيار الممثلين، وإن كان قد " بقي وراء ذلك للعامة شيء آخر يسمى حرية المطبعة" وهو يعني بذلك حرية الرأي أو حرية التعبير " وهو أن لا يمنع أحد منهم أن يكتب ما يظهر له من المصالح في الكتب والجرنالات التي تطلع عليها العامة أو يعرض ذلك على الدولة أو المجالس ولو تضمن الاعتراض على سيرتها" أي سياستها. [(158)]

وما يشفع له أيضا أن حديثه عن الحرية لا يقتصر على القسمين الرئيسين اللذين أشرنا إليهما وهما الحرية الشخصية والحرية السياسية، بل أنه يتناول بالحديث اختلاف الدول في درجات الحرية وطبيعة معارضة سلطة الدولة ونفوذها: " وفي هذا المقدار افترقت الممالك الأوروباوية فمنهم من ناله مع الأول فتمت له الحرية المطلقة ومنهم من ناله بشروط معتبرة عند الملوك التي لم ترخص لرعاياها ما تيسر لغيرها إعطاؤه من الحقوق" وهذه الدرجات تتوقف أولا وقبل كل شيء على الشعوب، فإذا كان الشعب متحدا راقب سير أمور الدولة فيقومها عندما تحيد عن الصواب، تيسر للشعب تمام الحرية، وذلك أن أحوال الممالك متفاوتة بتفاوت مقاصد رعاياها فمنهم من لا ينازع الملوك إلا لقصد الحصول على ما يسوغ لهم معارضة الدولة إن حادت عن سوء السبيل واستجلابها لما فيه صلاح المملكة وحينئذ تيسر للملوك إعطاء تمام الحرية" ولكن بعض الشعوب تنقسم على أنفسها في موقفها من السلطة، وقد يكون سبب انقسامها فرض التعصب والحمية أو " أن يكون الملك في عائلة غير التي يختارها الآخر فينشأ عن ذلك ظن الدولة أن معارضة الأحزاب لها، وإن كانت بحسب الظاهر لإلجائها إلى طرق المصلحة، لكن الغرض منها وراء ذلك، وبذلك الظن الناشئ عما ذكر استباح الملوك الامتناع في إعطاء تمام الحرية". [(159)]

صحيح أن خير الدين يعطي للملك دورا كبيرا في منح الحرية أو حجبها، إلا أنه كان في ذلك يعبر عن واقع الحال في الكثير من الدول الأوروبية التي شاهدها، فهو ابن أمين للعصر الذي عاش فيه، إلا أن التونسي إلى جانب ذلك كان يعرف أن بعض الدول التي تأخذ بالنظام الجمهوري كانت أكثر ممارسة للحرية : " حيث أن جميع الأمة بواسطة وكلائهم يتداخلون

---

[156] – ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 149.

[(157)] معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك**، ص: 62.

[(158)] **المصدر السابق**: ص 63.

[(159)] معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك**، ص:63.

في سائر تصرفات بلادهم بالاحتساب على سيرة الدولة" [160] ويبقى الأهم من هذا أن الحرية وإن تعددت أشكالها واختلف درجاتها، إلا لأنها تبقى أساس ازدهار المجتمع و" قوام السعادة الدنيوية المربية للهمة الإنسانية" في كل المجتمعات أما " الأمة الإسلامية" فيشهد لها التاريخ ويشهد لها المنصفون أنها بحكم " ما بقي لها من تمدنها الأصلي وبعاداتها التي لم تزل مأثورة لها من أسلافها... إذا أذكيت حريتها الكامنة بتنظيمات مضبوطة تسهل لها التداخل في أمور السياسية، وذلك أن الحرية والهمة الإنسانية اللتين هما منشأ كل غريب غريزتان في أهل الإسلام مستندتان مما تكسبه شريعتهم" [161] وهذا هو المهم، إذ أن غرض خير الدين من الحديث عن الحرية ليس تقديم وصف لها وتمجيدها، بل غرضه تعميميها في المجتمعات الإسلامية وإظهار استعداد هذه المجتمعات للأخذ بها وممارستها، فهو كرجل عمل إلى جانب النظر إنما يهمه أن ينقل إلى معاصريه، بالأسلوب المناسب، قناعته باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في جوهر الأمور وإن اختلفا في المظاهر، ومن أهم هذه الأمور موضوع الحرية.

3. بين المشورة والاستبداد:

يعتمد خير الدين في دفاعه عن المشورة ورفضه للاستبداد على بعض الآيات القرآنية وعلى سنة النبي وممارسات أصحابه وعلى أدلة أخرى عقلية ونقلية، ذلك أن أهم أصول الشريعة الإسلامية " وجوب المشورة التي أمر الله بها رسوله" مع أن الرسول معصوم ومستغن عن المشورة لما خصه به الله من الوحي وما أودع فيه من الكمالات .

ويتابع التونسي استشهاده بالسابقين عليه مؤكدا : " ومن كلام علي رضي الله عنه:لا صواب مع ترك المشاورة" أما الفيلسوف الغزالي فقد قال: " الخلفاء وملوك الإسلام يحبون الرد عليهم ولو كانوا على المنابر" والغزالي يعمد إلى دعم قوله هذا بقصة عمر بن الخطاب الذي قال وهو يخطب " أيها الناس من رأى منكم في اعوجاجا فيقومه" وقد قام أكبر رجل من الناس وقال: والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا فقال عمر: الحمد لله الذي جعل في هذه الأمة من يقوم اعوجاج عمر بحد سيفه ويعلق التونسي على ما يسوقه الغزالي قائلا: " ولا شك أن مثل هذا الإمام العادل الشديد في حماية الدين وحقوق الخلافة لو لم ير مساغا من الشريعة لذلك الكلام معما (كذا) فيه من الشدة ما حمد الله عليه بل كان الواجب رده وزجر قائله" وهو يسوق ما أورده الغزالي في كتاب الأحياء من أن معاوية حبس عطاء الناس فقام إليه أبو مسلم الخولاني قائلا: " أنه ليس من كدك ولا من أبيك ولا من كد أمك" وقد أذعن معاوية للمعارضة التي يعلق عليها خير الدين قائلا: " لولا التغيير المشار إليه ما استقام للبشر ملك لأن الوازع ضروري لبقاء النوع الإنساني". [162]

وإن ما يسوق التونسي كل هذه المواقف والأقوال ليدعم دعوته إلى اقتباس التجربة الديمقراطية يعود إلى أمر واحد وإن اختلف التسميات واختلفت الطرق الموصلة إليهما: فقد نصب الأوروباويون المجالس وحرروا المطابع، فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي ملوك أوروبا المجالس وآراء العامة الناشئة عنها ومن حرية المطابع ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمةو إن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك، فاهتمام خير الدين إنما ينصب على العثور على المقابل في النظرية السياسية الإسلامية التقليدية لما اطلع عليه وعايشه في أوروبا من نظريات سياسية أثارت إعجابه ودفعته إلى استعارتها.

ومن أجل تفسير وفلسفة المشورة وأهميتها يعود خير الدين إلى مفاهيم ابن خلدون في صو ة " الوازع" والوازع هذا إنما هو الحاكم أو الملك، وهذا " الوازع ضروري لبقاء النوع الإنساني" ولكن لابد لهذا الوازع من وازع آخر، " ولو ترك ذلك الوازع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لم تظهر ثمرة وجوب نصبه على الأمة لبقاء الإهمال بحاله، فلابد للوازع المذكور من وازع له يقف عنده" وهذا الوازع هو أحد أمرين " أما شرع سماوي أو سياسة معقولة"، والقائمون على تطبيق الشرع السماوي هم أهل

[160] **المصدر السابق:** ص 64.

[161] **المصدر السابق:** ص 65.

[162] معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك**، ص 66.

الحل والعقد في حين أن القائمين على تطبيق السياسية المعقولة هم أعضاء المجالس المنتخبة، والملوك تخشى هذين الفريقين المعهود إليهما تغيير المنكر" ومقصود الفريقين واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكوين سيرتها مستقيمة" كما ذكرنا.

بعد أن يعلن التونسي عن نبنيه لهذا الموقف الخلدوني يقتبس من فصل الإمامة في مقدمة ابن خلدون اقتباسا طويلا هو مصدر هذه النظرية حيث جاء بما يلي:

" إن الملك لما كان عبارة عن المجتمع الضروري للبشر ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار القوة الغضبية المركبة في الإنسان كانت أحكام صاحبه في الغالب حائدة عن الحق مجحفة بمن تحته من الخلق لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من شهواته فتعسر طاعته لذلك وتجيء العصبية المفضية إلى الهرج والقتل فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستقم أمرها ولا يتم استيلاؤها فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية وإذا كان فرضها من الله تعالى بشارع يقررها كانت سياسة دينية نافعة في الدنيا والآخرة". (163)

ولا يكتفي خير الدين بفكرة الوازع يفسر بها مفهومه للمشورة ودور أهل الحل والعقد فيها، بل يذهب أبعد من ذلك في الفكر الإسلامي التقليدي يستخرج منه بعض الأفكار والمفاهيم التي يجدها مناسبة في هذا المضمار، ومنها فكرة الاحتساب التي يقول بشأنها أن " مقصود الفريقين" (أي أهل الحل والعقد من جهة وأعضاء المجالس المنتخبة من جهة أخرى) " واحد وهو الاحتساب على الدولة لتكون سيرتها مستقيمة" وهو يردد هذا المصطلح في أكثر من مناسبة، وهو بمعنى محاسبة أو محاكمة تصرفات المسؤولين، فجميع الحكام والوزراء والمسؤولين يجب أن يخضعوا للاحتساب، وقد عرف التاريخ الإسلامي فكرة الحسبة كما عرف منصب المحتسب وهو المولج بالإشراف على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أن خير الدين يجعل الاحتساب من مهمات أهل الحل والعقد، ويتوسع في منحهم الصلاحيات ويتحدث عنهم وكأنهم المجلس الذي يحاسب الحكام والوزراء وجميع موظفي الدولة والمسؤولين في السلطة التنفيذية كما تعرف اليوم.

وخير الدين إنما يلجأ إلى هذا كله ليوفق بين المؤسسات السياسية الأوروبية وممارساتها من جهة والمؤسسات الإسلامية التقليدية من جهة أخرى، وهو إنما يسعى إلى هذا التوفيق ليحي بعض الممارسات الإسلامية التي يجدها موازية للتجربة الأوروبية كموقف عمر عندما قال " من رأى منكم في اعوجاجا فليقومه" وكموقف معاوية عندما تراجع أمام المعارضين، وغرضه في ذلك كله تقديم التجربة الأوروبية في إطار إسلامي مفسحا المجال أمام التمثيل النيابي ومداخلات المواطنين في الأمور السياسية، إلا أن خير الدين عندما يقوم بمهمة التوفيق هذه إنما يتوسع في تأويل النظرة السياسية العربية وممارساتها إلى أبعد الحدود، بل أنه يعيد تنظيم المفاهيم التقليدية ويعيد تركيب المؤسسات التقليدية حتى يجعل هذا التوفيق مسكنا، فمن الناحية النظرية الصرفة كانت مهمة أهل الحل والعقد وانتخاب الحكام وعزلهم، إلا أن الحكام كانوا غالبا ما يصعدون إلى سدة الحكم عن طريق الوراثة أو السلاح وكانوا عندما يتولون مناصبهم لا ينازعهم في سلطتهم منازع، ولم يكن الاحتساب يتناول الحكام أو ما هو بعد أو أعلى من منصب المحتسب، وظلت مهمة المحتسب محصورة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين صفوف الرعية. (164)

ولكن بالإضافة إلى هذا كله كان التونسي عندما يعرض لموضوع أهل الحل والعقد وفكرتي الوازع أو وازع الوازع والاحتساب، يتوجه لمعالجة موضوع آخر يعد الوجه الآخر للمشورة أو نقيضها وهو موضوع الاستبداد الذي يعده خير الدين السبب الأول للتخلف، فإذا كان العدل والحرية سببي الازدهار فإن استعباد الشعوب هو سبب التخلف والتأخر، وليست المشورة والمشاركة إلا نتيجة للعدل والحرية وتجنيبا لاستبداد الملوك واستعبادهم وهو ما تجنح إليه الطبيعة البشرية صحيح إن خير الدين لا ينكر:

(163) معن زيادة: **مقدمة أقوم الممالك**، ص 68.

(164) ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 152.

" أن يوجد في الملوك من يحسن تصرفه في المملكة بدون مشورة أهل الحل والعقد ويحمله حب الإنصاف على الاستعانة الوزير العارف النصوح فيما يشكل عليه المصالح لكن لكون ذلك من النادر الذي لا يعتبر لاستناده إلى أوصاف قلما تجتمع في إنسان وعلى فرض اجتماعها ودوامها له تزول بزواله وجب علينا أن نجزئ بأن مشاركة أهل الحل والعقد للسلوك في كليات السياسة مع جعل المسؤولية في إدارة المملكة على الوزراء المباشرين لها بمقتضى قوانين مضبوطة مراعي فيها حال المملكة أجلب لخيرها وأحفظ له" [165].

ويفرد خير الدين في مقدمته فصلا خاصا لهذا الموضوع تحت عنوان " مطلب عواقب الاستبداد والعمل بالرأي الواحد " يعطي فيه مثلا مطولا يقتبسه من أحد المؤرخين الفرنسيين يستشهد فيه على " عواقب الاستبداد وأن العمل بالرأي الواحد مدعوم ولو بلغ صاحبه ما بلغ من الكمالات والمعارف" وهو مثل نابليون الذي كان من الرجال القلائل الذين جار بهم الدهر في القرون الماضية وهو بهمة اسكندر الرومي وقيصر الروماني وذكاء أنيبال الإفريقي والذي كان جنديا يعرف كيف تقاد الجيوش، ورجل دولة يعرف كيف " تكون إدارة المملكة وكيف ينبغي أن يرتفع شأنها بدون خروج عن دائرة التواضع" ومع ذلك فقد أرتكب الغلطات الفاحشة التي تتعلم منها درسا هاما وهو " أنه لا يسوغ أبدا أن يسلم أمر المملكة لإنسان واحد بحيث تكون سعادتها وشقاوتها بيده ولو كان أكمل الناس وأرجحهم عقلا وأوسعهم علما... ومع ذلك فلم تمض إلا سنوات قليلة إذا انقلب ذلك العاقل مجنونا بجنون غير مماثل لجنون أرباب الثورة، والجنون فنون" [166] ويدعم خير الدين موقفه هذا باقتباس أرسطو حيث يقول : " وفي حكمة (أي فلسفة) أرسطو أن من الغلط الفادح أن تعوض الشريعة بشخص يتصرف بمقتضى إرادته". [167]

وصاحب " أقوام الممالك" يعرف من قراءته للتاريخ ومن تجاربه الشخصية نتائج الطغيان الوخيمة على الأمم والشعوب، فالشورى من ألزم الأمور لتصحح السيرة والمسيرة، " ولا سيما في هذا المكان الذي قل فيه العرفان وكثر الطغيان" وهو يو ي لنا مناقشة دارت بينه وبين أحد الأوروبيين تظهر ضرورة المشورة وتظهر تعاطفه مع حجج محدثة فيقول أنه وقعت بينه وبين أحد الأعيان الأوروبيين مكالمة وقد أسهب الأوروبي في مدح ملكه وذكر ما له من المعرفة بأصول السياسة وأنه ممتنع بطبعه وفكره عن سلوك غير منهاج الصواب، فسأله خير الدين " كيف تشاحونه في الحرية السياسية وترومون مشاركته في الأمور الملكية والحال أنكم تسلمون له من الكمالات ما لا يحتاج معه إلى المشاركة" فكان الجواب " من يضمن لنا بقاءه مستقيما واستقامة ذريته بعده" هكذا راح خير الدين يبين عواقب الانفراد بالرأي المؤدي إلى الطغيان والاستبداد وضرورة المشورة المقابلة لها، وهو يلح في التأكيد على مساوئ الاستبداد داعيا للبديل السليم وهو الحرية والمشورة.

إلا أن هذا الموقف من الشورى يبتعد بها تدريجيا عن كونها المؤسسة الإسلامية الموازية للمجالس المنتخبة، ويقترب بها من معنى الاستشارة، وهو ما توحي به كلمة " المشورة" التي تتردد في الكتاب، فإذا أضفنا إلى هذا غياب الممارسات التي تؤكد المعنى الديمقراطي الحديث في التجربة السياسية العربية والإسلامية، فإن ما يقيمه خير الدين من موازاة بين مجالس أهل الحل والعقد والمجالس التمثلية المنتخبة، يظل أقرب إلى التمنيات منه إلى التعبير عن حقائق متجسدة محملا التجربة العربية الإسلامية في السياسة أكثر مما تحتمل.

لقد كان التونسي معجبا بالتجربة الأوروبية مؤمنا بنتائجها القاطعة في إيصال الشعوب إلى الازدهار والتقدم، ولكنه في الوقت نفسه كان قاطع الإيمان بايجابيات التجربة الغربية، وكان حجر الزاوية في هذا الموقف تلك المعادلة التي يقيمها بين " الشرع السماوي" و " السياسة المعقولة" كما يسميها، وهو ما نعرض له فيما يلي:

4. النقل والعقل:

---

[165] **المصدر السابق:** ص 153.

[166] **المصدر السابق:** ص 70.

[167] **المصدر السابق:** ص 71.

يستعمل التونسي مصطلح " التنظيمات" ليشير إلى أكثر من معنى واحد، أهم هذه المعاني اثنان: " الأول" " التنظيمات" العثمانية وهي برنامج إصلاحي يستوحي التجربة الأوروبية إلى حد بعيد " الثاني" " التنظيمات" بالمعنى العام وهي إصلاح مسيرة المجتمع وفق أنظمة سياسية هي أساس التمدن والازدهار تستوحي التجربة الأوروبية القائمة على الحرية والعدل متجسدة في المجالس المنتخبة، وتستوحي التجربة الإسلامية حيث أن من أصولها وجوب المشورة وتغيير المنكر، والتنظيمات بهذا المعنى أقرب ما تكون إلى النظام السياسي الجديد الذي يدعو إليه المؤلف.

وكان من الطبيعي أن يثير موضوع التنظيمات مسألة الشريعة الإلهية والشريعة البشرية، ذلك أن " التنظيمات" التي يتحدث عنها خير الدين، سواء التنظيمات بمعناها الخاص أم بمعناها العام، كانت تهدف إلى تغيير نظام الإمبراطورية العسكري والإداري، وكانت إلى جانب ذلك أيضا تهدف إلى إرساء هذه الإمبراطورية على أساس قانون فكري جديد، لذلك فإن التنظيمات" اصطدمت بمقاومة من قبل المعارضين لها مبدئيا، ومن قبل أولئك الذين راو فيها خطرا على احتكارهم للجهاز الشرعي وعلى نفوذهم السياسي والاجتماعي" (168).

من هنا فإن محور اهتمام المدافعين عن " التنظيمات" ومنهم خير الدين كان ينصب على مسألة شرعيتها، بمعنى اتفاقها مع الشريعة وعدم معارضتها لها، كانت المناقشات حامية الوطيس في الأستانة حول موضوع التنظيمات وموضوع شرعيتها حول شرعية التنظيمات أو عدم شرعيتها، والنقطة الهامة التي يعتمد عليها خير الدين هي أن الظروف تتغير، ويتغير معها ما هو مفيد وضروري للمجتمع، لذلك فإنه يرى أنه من الواجب أن تتغير أيضا الشرائع والسياسات، وأن يتفق عليها العلماء مشابهة لتلك التي عرفتها التنظيمات العثمانية، من هنا كان اصطلاح " التنظيمات" كما يستخدمه خير الدين يشير مرة إلى التنظيمات بمعناها الخاص ومرة أخرى إلى كل البرامج الإصلاحية وإلى كل عملية الاستعارة عن الغرب الأوروبي كما أشرنا.

وفي حديثه عن التنظيمات العثمانية يعرض خير الدين لدعاة القوميات من المطالبين بالاستقلال عن سلطة الأستانة وتقسيم الإمبراطورية إلى أمم متباينة، وهو إذ يتفق مع هؤلاء الذين " ما زالوا يطلبون من الدولة إطلاق الحرية بمقتضى قوانين يكون تأسيسها وحمايتها من مجلس مركب من أعضاء تنتخبهم الأهالي فإنه يسلم معهم " إن هذا المطلب الذي طلبوه هو من أعظم الوسائل في حفظ نظام الدول وقوة شوكتها ونمو عمران ممالكها ورفاهية رعاياها خصوصا في هذه الأزمان" التي ساد فيها الفكر القومي وجسدت فيها الشعوب قومياتها في مجتمعات مستقلة تمارس فيها حرياتها، ضحية لتلاعب الدول الأوروبية المستعمرة، وهو في الوقت نفسه يشكك في نوايا غير المسلمين ممن يحملون المبادئ والأفكار القومية نفسها.

ويلجأ التونسي هنا إلى بعض الاعتبارات يبرر بها قصور " التنظيمات" عن الوصول إلى هذه الأغراض وأهم هذه الاعتبارات في نظره عدم استعداد " الرعايا" الاستعداد الكامل لنيل استقلالها، ناهيك عما يسببه هذا الاستقلال من ضعف الدولة الإسلامية وعدم قدرتها على مواجهة أوروبا المستعمرة، ولكي يدعم وجهة نظره هذه يستشهد ببعض الدول الأوروبية التي حجبت عن الشعوب حقوقها لدواعي أقل أهمية بكثير من الدواعي التي يذكرها. (169)

وكما أشرنا تظل المسألة الرئيسة التي يثيرها موضوع " التنظيمات مسألة القانون الإلهي والقانون البشري، فلقد كان من أهم ما جوبهت به " التنظيمات" الإدعاء بأنها شرع جديد مخالف لشريعة الإسلام ومن هنا فقد جند القائمون على التنظيمات خيرة العلماء من رجال الدين وبثوهم في الجهات فخطب هؤلاء على المنابر وبينوا" أن تلك التنظيمات ليست خارجة عن النهج الشرعي وما هي إلا ضبط للسياسات الشرعية التي كانت أهملت وأن الداعي إليها ليس إلا تحسين إدارة المملكة وحفظ حقوق الأمة في النفس والعرض والمال وكف الأيدي الجائرة من الولادة ونحو ذلك من المصالح فانقادت الرعية عند ذلك وسكنت واستمر العمل بالتنظيمات في سائر الجهات بقدر الإمكان" (170)

---

(168) ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 109.

(169)– معن زيادة: **المصدر السابق**: ص78.

(170) **المصدر السابق**: ص79.

وخير الدين بالإضافة لموقفه الصريح من أصحاب المصالح الذين يعارضون " التنظيمات" وموقفه من الدول الأجنبية التي كانت تنتقد " التنظيمات" لأسباب مماثلة، وبالإضافة لاختلافه مع المطالبين بالاستقلال وتأسيس المجالس المنتخبة الخاصة بالرعايا كما كان يسميهم فإنه يساهم في الجدل الذي كان قائما حول شرعية التنظيمات أو عدم شرعيتها، والنقطة الهامة التي يعتمد عليها خير الدين هي أن الظروف تتغير، ويتغير معها ما هو مفيد ضروري للمجتمع لذلك فإنه يرى أن من الواجب أن تتغير أيضا الشرائع والسياسات، وأن يتفق عليها العلماء ورجال السياسة فيما بينهم، فيقترح رجال السياسة القوانين الجديدة الضرورية لتنظيم المجتمع ويقرر رجال الدين ما إذا كانت القوانين الجديدة تتفق ومبادئ الشريعة، ومن الواضح أن مصالح الشعوب المستعبدة تقتضي قوانين جديدة ولا تكون هذه القوانين متعارضة مع الشرعية لمجرد أنها قوانين جديدة بل أن بعضها تقتضيها الشريعة نفسها.

وصاحب كتاب " أقوم الممالك" يرى ضرورة إطلاع العلماء على الأحداث والأمور السياسية بل أنه يعد ذلك واجبا مستندا إلى الحكم الشرعي ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ذلك أنه يعد أن تسيير أمور الدين على الوجه السليم لا يكون إلا على ضوء أمور الدنيا" " وبيان ذلك أن إدارة أحكام الشريعة كما تتوقف على العلم بالنصوص تتوقف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص" [171] فصاحب الكتاب يخطو هنا خطوة هامة إلى الأمام وهي أن الشارع قد راعى الأحوال الاجتماعية في تشريعه فلا بد من مراعاة هذه الأحوال عند تنفيذ هذه الأحكام، والخلاصة هي أن الظروف تتبدل فالمصالح تتغير ولابد من أن تتغير معها الشرائع والقوانين، أما إذا آثر القانون على أمور الدين العزلة، فقد سدوا على أنفسهم أبواب معرفة الأحوال المشار إليها.. وعندئذ لابد لرجال السياسة من تخطيهم، وخير الدين لا يدعو رجال الدين إلى موافقة رجال السياسة بحيث يبررون إلا يعيشوا في عالم النصوص والكتب القديمة مبتعدين عن روح العصر التي تتطلب نظرة مغايرة لكثير من الأحكام، لهذا كان العلماء الهداة جديرين بالتبصر في سياسة أوطانهم واعتبار الخلل الواقع في أحوالها وإعانة أرباب السياسة بترتيب تنظيمات تعتبر فيها المصالح المستجدة والظروف المستحدثة.

ويخلص خير الدين من مناقشته لهذا الموضوع إلى القول أن الشريعة لا تنافي استحداث قوانين وشرائع عقلية جديدة، وإذا حدث أن تضمنت هذه القوانين الجديدة ما لا يسوغ له فإنه بالإمكان استبدال ميزة من القوانين به، بل إن الكاتب يذهب إلى أبعد من ذلك ويقرر أن الشريعة تقتضي القوانين قائلا: " على أن الشريعة تقتضي التنظيمات، لا سيما بعد اعتبار أحوال ولاة الوقت وعلى فرض أن يوجد في التنظيمات بعد تأسيسها وتهذيبها من رجال العلم والسياسة شيء لا مسوغ له فلا مانع من تبديله ولا يكون توقعه سببا في ترك تأسيس التنظيمات من أصله". [172]

وحجز الزاوية في موقف خير الدين هذا هو إقراره بوجود مصدرين أساسيين للتشريع، المصدر الإلهي والمصدر البشري، بل أن خير الدين يبدو وكأنه يساوي هذين المصدرين مساواة تامة عندما يتحدث عن الوازع الذي أشرنا إليها أعلاه قائلا : " فلا بد للوا ع المذكور من وازع له يقف عنده، إما شرع سماوي أو سياسة معقولة"[173] فالعدل والمساواة وهما أساس الازدهار والتقدم عنده، لا ينفصلان عن وجود القانون أو " وازع الوازع" أما " التنظيمات" فهي هذه القوانين المستجدة التي تقتضيها ظروف الحياة المتغيرة المتبدلة، ولكن خير الدين يعود ليقول أن هذه التنظيمات يجب أن تجري على الأصول الشرعية وتنسج على منوالها كلما كان ذلك متيسرا، ولكن " حيث أن إدارة المصالح السياسية مما لا يتيسر لغالب الولاة إجراؤها على الأصول الشرعية لأسباب شتى يطول شرحها"، لم يكن هناك ما يمنع من تشريع قوانين جديدة تضاف إلى الأصول والفروع، وتيسر إجراء " المصالح السياسية" وغيرها.

5. حتمية التطور:

---

(171) **المصدر السابق:** ص 80.

(172) **المصدر السابق:** ص 82.

173 – ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 110.

أراد خير الدين لنفسه أن يكون مثل ابن خلدون، وأراد لكتابه أن يكون كمقدمة " العبر" يعالج أسباب الانحطاط والتخلف، ويحتوي على فذلكة للتاريخ [174]، إلا أن المقارنة بين خير الدين وابن خلدون لا تقف عند حدود التشابه الشكلية، وبعيدا عن مسائل الصياغة الأدبية، وبعيدا عن الإسهام الفكري الكبير الذي قدمه ابن خلدون في القرن الرابع عشر، يمكننا أن نجد عنصر تشابه يضع خير الدين على مستوى ابن خلدون في معالجته لمسألة وعي التاريخ.

هكذا وضمن هذا الإطار يمكن تحديد مفهوم السياسة عند خير الدين التونسي على أنها " أي السياسة" اتحاد العمل والعلم، وعلى أنها تهدف إلى " حسن حال الأمة."، وتنمية أسباب تمدنها بتوسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة، وأساس جميع ذلك حسن الإدارة (الحكم) المتولد منه الأمن.

وخير الدين يلامس هنا المفهوم الإنساني السياسة، وهو غير المفهوم " البوليسي" أو القمعي الذي كان سائدا في عصره حتى في بعض دول أوروبا.

ويشير خير الدين إلى ضرورة التجديد التشريعي- السياسي بعيدا عن الدوغماتية والديماغوجية السائدة عند الغافلين من عوام المسلمين، وهو يعتمد هنا مقياسا رئيسا: فإن الأمر (التشريعي) إذا كان صادرا من غيرنا، وكان صوابا موافقا للأدلة، لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا، فلا وجه لإنكاره وإهماله. ويميز التونسي بين الآخذ الدنيوي والديني عن الآخرين من الأمم فيطلق الأول إطلاقا شاملا، معتبرا إياه أساس تقدم الأمم الأوروبية، ويورد التونسي أمثلة من السنة والسيرة وكبار الشيوخ تؤكد أفكار الآخذ عن الأمم في تنظيماتها السياسية أو إنجازاتها الحضارية، شرط عدم الاعتماد الكامل عليها.

ويلتفت خير الدين بحدة إلى إمكان تحول البلاد العربية والإسلامية إلى مجرد مصدر للمواد الأولية (الزراعة)، ويعد ذلك عارا حضاريا وخللا عمرانيا واقتصاديا، يتبعه خلل سياسي، ويؤكد التونسي على تلازم الاستقلال السياسي مع الاستقلال الاقتصادي، ويرى التونسي أن التقدم السياسي هو السبب الرئيس للتقدم في المعارف " الناتجة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية" وإن لا قوة عسكرية ولا تقدم " بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا (من الأمم)، في التأسيس على دعامتي العدل والحرية، اللذين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفي أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك (الدول)" [175].

ولا يرى خير الدين في التنظيمات السياسية عنصرا وحيدا في التقدم، بل يوازي بينهما وبين النمو الاقتصادي وإنماء الموارد الطبيعية، منيطا ذلك كله بتوفير الأمن والعدل وهما المدخل الحقيقي إلى العمران، ويصدق العكس أيضا، فإن الظلم السياسي وبخاصة إطلاق أيدي الملوك مجلبة للظلم على اختلاف أنواعه، كما هو واقع اليوم في بعض ممالك (دول) الإسلام، ووقع بممالك أوروبا في تلك القرون، عند استبداد ملوكها بالتصرف المطلق في عبيد الله. وذلك من دون التقيد بقانون عقلي أو شرعي، في وقت كان فيه الحكام المسلمون يتقيدون " بقوانين الشريعة، المتعلقة بالأمور الدينية والدنيوية، التي من أصولها المحفوظة إخراج العبد عن داعية هواه، وحماية حقوق العباد، سواء كانوا من أهل الإسلام أو غيرهم واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، وتقديم درء المفاسد على جلب المصالح، وارتكاب أخف الضررين اللازم أحدهما. وكأن التونسي بذلك يحدد لنا مفهوم السياسة الرشيدة، التي حققت للعالم العربي والإسلامي ذات يوم نهضتها الكبرى غير المسبوقة لا شرقا ولا غربا.

ثم أنه يؤكد لنا أن " الشورى" [176] من أهم أصول السياسة القويمة التي عرفها ومارسها النبي (ص)، ونادى بها كبار الصحابة والعلماء والمتصوفة فالشورى من شأنها إحداث التغيير والتجديد السياسي المطلوب، وهي واجب شرعي على المسلمين كافة، بل هي التي تحدد صلاحيات السلطة التنفيذية، تحديدا عقليا أو شرعيا، تقوم به النخبة من علماء وأعيان الأمة، وأداتهم في ذلك تأليف المجالس (النيابية)، وحرية الطباعة والنشر، تساعدهم على ذلك قوة الرأي العام، لكن خير الدين لا يضع لنا تصورا مؤسسيا منظما " للشورى"، وإنما يكتفي بإيراد مثال " توفيقي" أو تقريبي بين المغيرين للمنكر في الأمة الإسلامية

[174] معن زيادة: **المصدر السابق**: ص 83.

[175] محمد جميل فيمنه، **مصدر سابق**، ص 233.

[176] **المصدر السابق**: ص 238.

والمجالس في أوروبا، إلا أن " مقصود الفرقين واحد، وهو الاحتساب (الرقابة) على الدولة، لتكون سيرتها مستقيمة وإن اختلفت الطرق الموصلة إلى ذلك" ولا ينكر خير الدين إمكان وجود حكام يحسنون سياسة دولهم بدون مشورة أهل " الحل والعقد" وهو هنا، يحل الأمور بالمعروف والنهي عن المنكر محل الشورى أو الرقابة الشعبية العامة على السلطة التنفيذية وأهل الحل والعقد محل المجالس الأوروبية.

ويرتب التونسي على الحاكم الفرد (الملك) بمكوناته الذاتية (العلمية والوطنية والإدارية) الأهمية الأولى في سياسة الدولة، وينفي في جميع الحالات إمكان الاستغناء عن مشورة أهل الحل والعقد، حتى ولو كان الوزراء صالحين، لأنهم يظلون أداة للحكام أو الملوك، بخاصة في غياب القوانين الضابطة فإن " الممالك التي لا يكون لإدارتها قوانين ضابطة، برعاية أهل الحل والعقد، خيرها وشرها منحصر في ذات الملك، وبحسب اقتداره واستقامته يكون مبلغ نجاحها".

ويؤكد خير الدين على قاعدة الشورى التي لا يمكن أن تحد- في رأيه- من الصلاحيات العامة للحاكم، بل هي مشاركة تنفيذية (مع الوزراء) ومشاركة استشارية (مع أهل الحل والعقد) في كليات السياسة، لكنه يعترف للحاكم بالاستقلال في العلاقات الخارجية- الاقتصادية وتعيين الموظفين، وتنفيذ الأحكام.

كما يبين لنا التونسي " عواقب الاستبداد والعمل بالرأي الواحد" وبذلك يصح وصفه بأنه أول مفكر " ديمقراطي" عربي " محدود" في تاريخ الفكر السياسي العربي، فقد تقدم الطهطاوي في تأكيده على ديمقراطية التنفيذ وديمقراطية الاستشارة من دون ديمقراطية التشريع، ذلك لأنه يفهم التشريع على أنه محصور بالفقهاء، في حين تردد فيه الطهطاوي بين القول بالملكية المطلقة " والحق الإلهي" وبين القول بالملكية المحدودة أو المشروطة، مهملا ديمقراطية التشريع تماما.

إن الهدف الرئيس للسياسة عند خير الدين إنما هو صناعة القوة الاقتصادية (الثروة) والقوة العسكرية (الشوكة) وإن الطريق إلى ذلك هو احترام الأصول الشرعية وإقامة العدل الذي هو نظام الكون نفسه، وإن أساس ذلك كله وحدة (اجتماع) الكلمة، فكانت الأمة الإسلامية (في ازدهارها) خير مثال على " نمو العمران" وسعة الثروة، والقوة الحربية، الناشئة عن العدل... وأخوة الممالك (الدول)، واتحادها في السياسة، واعتنائها بالعلوم والصناعات" ويعدد التونسي إسهامات " العرب" في شتى العلوم، فكأنه يشير بذلك إلى أن صناعة القوة والحضارة لا يمكن أن تتم إلا من سبيل العلم النظري، والعملي على السواء، وفيما يخص العلوم الإنسانية، فقد أكد لنا خير الدين على أهمية النظر النقدي، وبخاصة في مجال التاريخ، كما عدد لنا خصائص اللغة العربية، ومآثر العرب في مجال العمران والهندسة، والتجارة والصناعة، وسعة الملك أو الاتساع الجيو. سياسي معتبرا ذلك كله " برنامجا إجماليا للتمدن الذي نشره العرب من شاطئ تاج- وهو واد كبير بإسبانيا- إلى واد (وادي) هندوس بالهند، تمدنا يكاد يخطف نوره البصار، ولكنه لسرعة نموه كان معرضا للعطب".

ويستشهد التونسي بآراء المؤرخ الفرنسي المعروف " سدليو" (1808-1883) المعجب بإنجازات العرب قبل الإسلام وبعده، بخاصة وأنهم أضافوا إلى تراث الإنسانية الشيء الكثير في مجال الوسائل والأدوات التجريبية والعملية (البوصلة وأدوات الجراحة والطب، وقياس الوقت والميكانيكا والصيدلة.... الخ). والطب والتاريخ الطبيعي والكيمياء والفلاحة أو الزراعة إضافة إلى إسهام العرب والمسلمين في العلوم العقلية، فقد اعترف هذا المؤرخ أنه " بالجملة فالعرب هم منبع معارفنا..." [177]

ويقدم لنا خير الدين تحليلا عاما- لكنه عميق- لعيوب العلماء وأثرها السياسي والتشريعي في الصعيد الوطني، إلا أنه يقصر دورهم على " إعانة أرباب السياسية بترتيب تنظيمات منسوخة على منوال الشريعة..." [178] متنبها إلى أنه لا يتيسر العمل لرجال السياسة في معظم إجراؤها على الأصول الشرعية، ويذكر خير الدين ضرورة التجديد وفقا لمقتضيات الأحوال، شرط أن يقوم على الإصلاح والصلاح، وعلى الاعتدال والعدل، فإن لا سياسة إلا ما وافق الشرع وإن الشرع ليس قاصرا عن سياسة الأمة ومصالحها.

---

[177] **المصدر السابق:** ص 238.

[178] **المصدر السابق:** ص 240.

ويعود خير الدين إلى تأكيد ضرورة اتحاد رجال السياسة و العلماء في تحقيق مصالح الأمة ودفع مفاسدها، وذلك في شكل تنظيمات قائمة على العدل والمشورة ويدفع التونسي الشبهات حول ذلك كله، فكأنه يطالب هنا بتحديث القوانين على أسس مدنية جاعلا مقياس إعطاء الحرية للسكان، مدى تقدمهم في المعارف.

كان خير الدين " يأمل أن تأخذ بدعوته جميع الولايات العربية والإسلامية ف " إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من العرق" ولكن هذه الولايات في غالبيتها كانت تعارض تيار التمدن الأوروبي، وكانت تنتظم في بنية الدولة العثمانية التي كانت تتنازعها الدعوات المختلفة والأهواء المتباينة، ولم يكن لخير الدين نفوذ يتخطى حدود تونس البلد الصغير، بل لعل خير الدين ودعوته قد جاءا متأخرين عدة عقود عندما كان التمدن الأوروبي قد تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلى استأصلته قوة تياره المتتابع..."[179]

يضاف إلى ذلك أن خير الدين ر غم قوة منطقه وتماسك منهجه في دعوته، لم يكن بقادر، عندما وضع كتابه عام 1868، أن يستكشف بعض المسائل التي أصبحت واضحة فيما بعد ودار حولها التساؤل، فهو لا يشير لا من قريب ولا من بعيد، للفئة أو الفئات ذات المصلحة الحقيقية في التنظيمات، صحيح أن في إجراء هذه الإصلاحات شاملة لعموم البلاد، إلا أنه يعجز عن تسمية الفئات والجماعات التي من شأنها أن تدعم برنامجه الإصلاحي. وعلى العكس من ذلك، فانه يعدد الفئات التي تعارض العمل بالتنظيمات، فالجاليات الأجنبية ومن ورائها الدول الأوروبية تعارض التنظيمات، والموظفون تبعا لمصالحهم يعارضون إقامة الإصلاحات، والقائلون أن التنظيمات تعارض الشريعة وتستبدل غيرها بها يعارضون التنظيمات أيضا، لذلك، ومع فقدان الحلفاء الفعليين للإصلاح، فإن خير الدين لا يحالف غير السلطة مهما تبدلت الأحوال وتقلبت الظروف، فالسلطة القادرة على وضع القوانين والعمل بالتنظيمات،و هكذا كان الوضع في تونس أيام خير الدين وكذلك كان في مصر أيام محمد علي، المستبد المستنير، الذي ذهب بعيدا في إجراء السياسة الإصلاحية والسير على خطى التجربة الأوروبية والعمل بمقتضى علومها وأنظمتها، إلا أن غيابه عن مسرح الأحداث أعاد الأمور إلى سابق عهدها. [180]

غياب الجماعات ذات المصلحة المباشرة والصريحة في إقامة الإصلاح والعمل بحيث تصيغ الدولة والمجتمع وفق تصوراتها ومصالحها، جعل هذا الإصلاح مرهونا بإرادة الحاكم المستبد المستنير وبوجوده فإذا ما غاب عن مسرح الأحداث غابت معه كل الجهود التي بذلها وضاعت هباء منثورا في معظمها ولم يبق منها إلا تأثيراتها غير المباشرة

يضاف إلى ذلك أن خير الدين لم يعط للتناقض العميق بين طبيعة المجتمعات الأوروبية وطبيعة المجتمعات العربية الإسلامية حقه الكافي، وهو التناقض الذي سيظهر في صورة يعبر عنها عبد الله العروي على الشكل التالي: " كانت هذه الأزمة مألوفا في القرن التاسع عشر، وهي أساسا، نتيجة الاتصال بين تكوينيين اجتماعيين اقتصاديين متغايرين، خارجيا تولدت من تقريب دولة من نمط حديث من مجتمع لم يكن يجد نفسه فيها ولم يكن في وسعه فضلا عن ذلك تحملها ماليا".[181]

بعد كل هذا يبقى لنا ولعصرنا الشيء الكثير من خير الدين.. وبغض النظر عن ثغرات تجربته السياسية ومحاولته الفكرية، التي لو أدركنا أبعادها لأغنت تجاربنا الراهنة وأضافت أبعادا تاريخية إلى حركة الواقع.

المبحث الثالث: اتجاه الإصلاح الديني.

ينطلق دعاة هذا الاتجاه من مقدمة كبرى، هي صلاحية الإسلام في جوهره، لجميع العصور. وما الوهن والانحطاط الذي ينعى على الشعوب الإسلامية إلا نتيجة تقاعس المسلمين أنفسهم ودسائس الأجانب ومكائدهم منذ أيام الخليفة المعتصم

[179] - ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص115.

(180) د.معن زيادة : **المصدر السابق**: ص 88.

(181) **المصدر السابق**: ص 89.

(833-842) حتى يومنا هذا، لا نتيجة فساد ذاتي في تركيب معتقدهم الديني، كما يعزم الخصوم. فهذا المعتقد يرتكز على ركائز العقل ويقول بالحرية والاختيار وينكر التواكل والخمول. ولكن المسلمين قد ضلوا السبيل وتنكبوا عن الاهتداء بهدى دينهم، فصاروا إلى ما صاروا إليه من الانحطاط والجمود. وللخروج من هذا المأزق يجب أن يبعث الإسلام من جديد ويطهر من الشوائب التي لحقت به في غضون تاريخه الطويل، والرجوع إلى نهج السلف الصالح، الذين أرسلوا قواعد العقيدة الإسلامية، وفتح باب الاجتهاد، الذي كان المعدن الذي اشتقت منه المذاهب الفقهية، لكي يتسنى للعالم أن يؤول التعاليم الإسلامية تأويلا جديدا يتلاءم مع روح العصر [182].

هذه أهم مقومات الدعوة التي صدح بها محمد عبده متأثرا بجمال الدين الأفغاني وحمل لواءها في مطلع القرن نفر من تلاميذه، لعل أشهرهم الشيخ محمد رشيد رضا (توفي 1935) مؤسس مجلة "المنار"، الذي لم يكف عن المناداة بأصالة الإسلام وصلاحيته لكل عصر. ويلاحظ أن هذه الحركة الإصلاحية قد طبعت بطابعها الخاص معظم المؤلفات الدينية التي مازالت تنبثق عن أقلام الأدباء والمفكرين في الشرق العربي.

وبحسب تعبير جمال الدين الأفغاني، فإنه لم يكن من علة لهذا الإصلاح الديني أو هذه الحركة الدينية سوى إظهار قوة الشرع الإسلامي على إدارة المدنية الحاضرة واتساعه لكل ضرب من ضروب الرقي الصوري والمعنوي بدون أن يقلق وجدانه المؤمن أو تتخلخل وبحيث تحبط آمال الاستعماريين الذين يحتالون لوضع الإسلام في موقف المعاند للمدنية الذي يأبى إلا أن يسود مع العصر وهذا سببا لنهوض المصلحين في هذا العصر لإظهار مرونة الإسلام ونفي جموده، واثبات أنه دين العقل، يذهب مع العقل كيف سار. وبذلك قيل أنه خاتمة الشرائع لأنه ليس من إدارة للفهم وراء العقل، ولا من واسطة للتمييز سواه.

وحتى نتمكن من عرض آراء محمد عبده الإصلاحية لا بد لنا من مقدمة نستعرض من خلالها آراء جمال الدين الأفغاني وأفكاره الإصلاحية المؤثرة في تلك الفترة.

ولد جمال الدين في قرية أسد أباد في أفغانستان عام 1254هـ 1839م، وتلقى تعليمه في مدينة كابل حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية من تفسير وحديث وفقه وكلام وتصوف، والعلوم العقلية من منطق ورياضيات وتاريخ، وانتقل إلى الهند فتعلم اللغة الانكليزية وجمع فيها بين الثقافة القديمة والحديثة، ثم رحل إلى مكة المكرمة حاجا عام 1273هـ 1857م، وعاد إلى أفغانستان فتولى رئاسة وزرائها في عهد الأمير محمد أعظم، إلا أنه عزل من منصبه إثر انقلاب دبر ضد الأمير محمد، فذهب إلى الهند ثم إلى مصر حيث دخلها سنة 1286هـ 1870م، واتصل في مصر ببعض أساتذة الأزهر وطلابه، ثم انتقل إلى الأستانة بناء على دعوة من السلطان عبد العزيز الذي عينه عضوا في مجلس المعارف، وحدث خلاف بين جمال الدين وشيخ الإسلام حسن فهمي أفندي واضطر على إثره إلى مغادرة دار الخلافة إلى مصر عام 1288هـ/1871م، فاستقبله الخديوي إسماعيل ورئيس وزرائه رياض باشا بالترحاب.

وفي أثناء إقامته في مصر توطدت علاقات الشيخ محمد عبده به. إلا أن توفيق باشا الذي تولى الخديوية بعد عزل إسماعيل باشا، أمر بنفي جمال الدين من مصر عام 1296هـ/1879م، فغادرها إلى الهند حيث أقام ثلاث سنوات انكب خلالها على الدراسة والتأليف، ثم ذهب إلى باريس ودعا الشيخ محمد عبده إليه، وكان آنذاك منفيا في بيروت، فتم ذلك عام 1302هـ/1884م. وهناك في باريس أنشأ جمال الدين ومحمد عبده (جمعية العروة الوثقى) وأصدرا مجلة (العروة الوثقى) لتدعو المسلمين إلى النهوض ببلادهم، والثورة على المستعمرين، والتحرر من الاستبداد والاضطهاد الداخلي. وبقي جمال الدين في أوروبا إلى أن عاد إلى إيران عام 1302هـ/1886م، بناء على دعوة من الشاه ناصر الدين وتولى في إيران وزارة الحربية، ثم ما لبث أن غادرها بسبب آرائه السياسية، فتجول في روسيا ثم عاد إلى فرنسا، ورجع ثانية إلى إيران فنفاه الشاه إلى العراق، ومنها انتقل إلى أن انكلترا حيث أصدر هناك مجلة (ضياء الخافقين) باللغتين العربية والانكليزية، وهناك اتصل بالفيلسوف البريطاني المشهور هربرت سبنسر، واتصل بالمهدي في السودان عن طريق بعض الطلبة السودانيين السابقين في الأزهر، وحاول التوسط

[182] **مجلة الفكر العربي في عصر النهضة**، العدد 39-40 من مقال أحمد محمود سويدان، ص157.

بينه وبين السلطات البريطانية، ثم استدعاه السلطان عبد الحميد الثاني عام 1310هـ/1892م، إلى الأستانة وظل في دار الخلافة حتى وفاته عام 1314هـ/1986م.

" كان لثقافة الأفغاني الإسلامية والغربية والتجربة السياسية التي عاشها في عدة أقطار إسلامية أثرها الواضح في آرائه في التجديد الديني والإصلاح السياسي والاجتماعي، ويبرز ذلك في تحليله أسباب تدهور الحضارة الإسلامية والضعف السياسي والانحلال الاجتماعي اللذين يعانيهما المسلمون، وفي الحلول التي قدمها والجامعة بين آراء الإصلاحيين السلفيين سابقي الذكر وآراء المصلحين الاجتماعيين المجدين"[183]. أما آراؤه في التجديد الديني فتقوم على المبادئ التالية:

1. السبب الأول والعامل الأكبر في تدهور الحضارة الإسلامية وضياع مجد المسلمين هو إهمال ما كان سببا في النهوض والمجد وعزة الملك، وهو ترك حكمة الدين والعمل بها، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته[184]. وفي رأيه أن استرجاع عزة المسلمين وقوتهم رهن بالعودة إلى دينهم النقي. وعلى هذا الأساس دعا جمال الدين الأفغاني إلى وحدة الشعوب الإسلامية وإزالة الفوارق بين الفرق الإسلامية، وقد أجمع عوامل النهوض بالأمم: بتحرير العقل من الخرافات والأوهام، وتوجيه النفوس وجهة الشرف والطموح، ودعم العقائد بالأدلة والبراهين وتهذيب الأفراد وتأديبهم، وقال أن جميع هذه العوامل متوافرة بالإسلام.
2. تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد يقول: (ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين؟ أو أن يهتدي بهدي القرآن وصحيح الحديث، أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه، ولا ينافي جوهر النص... وأولئك الفحول من الأئمة ورجال الأمة اجتهدوا وأحسنوا، ولكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن، أو تمكنوا من تدوينها في كتبهم. والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من عملهم الباهر وتحقيقهم واجتهادهم هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا كقطرة من بحر أو ثانية من دهر، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء من عباده)[185].
3. التوفيق بين العلم والإيمان: يعتقد الأفغاني أن لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، فإذا برز خلاف ما، فذلك دلالة على عجز في تفسير الآيات القرآنية. ويقترح حل هذا الإشكال باعتماد التأويل يقول في هذا الصدد "أن الدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية، فإن كان ظاهرة المخالفة وجب تأويله وقد عم الفساد وتفشي الجمود وكثير من المتردين برداء العلماء، حتى اتهم القرآن بأنه يخلف الحقائق العلمية الثابتة والقرآن برئ مما يقولون. والقرآن يجب أن يجل عن مخالفة العلم الحقيقي خصوصا في الكليات"[186].
4. التدقيق في النصوص الدينية واستخلاص الصحيح منها، وذلك بالاعتماد على القرآن في المقام الأول وعلى الحديث المتواتر وعده من درجة القرآن في إثبات الحكم، وعلى إجماع المسلمين في صدر الإسلام. أما ما عدا ذلك من آراء واستنباطات ونظريات جاء الفقهاء المسلمون فيما بعد فيستأنس بها كرأي ولا يعتمد عليها كقاعدة[187].
5. رفض تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة دون ضرورة وبلا تمحيص وإمعان قال: (علمتنا التجارب ونطقت مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها، وتكون مداركهم مهابط الوساوس ومخازن الدسائس... ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين).
6. اطلاع العلماء المسلمين على التيارات الفكرية الحديثة ضرورة لا بد منها بقبول ما يتفق والشريعة الإسلامية، ويفيد المسلمين في حياتهم، ورفض ما يتعارض وعقيدتهم، ورفضه بالحجج العقلية والبراهين المنطقية، وقد ألف كتابا

---

[183] علي محافظة: **الاتجاهات الفكرية في عصر النهضة**، ص71.

[184] محمد المخزومي: **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، ص257.

[185] **المصدر السابق**: ص177.

[186] أحمد أمين: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**، ص114.

[187] علي المحافظة: **المصدر السابق**، ص75.

بالفارسية في الرد على الطبيعيين وأتباع داروين. وبعض علماء الاجتماع والاشتراكيين، ونشر في الهند عام 1880، وقام الشيخ محمد عبده بنقله إلى العربية بعنوان " الرد على الدهريين"[188]. أكد فيه أن الدين أساس المدنية، والإلحاد فساد العمران.

7. الطريق إلى التمدن الحقيقي هو الإصلاح الديني فهو يقول:

" حركتنا الدينية هي اهتمامنا بقلع ما رسخ في عقول العوام والخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقي، مثل حملهم على القضاء والقدر على معنى يوجب أن لا يتحركوا لطلب مجد ولا لتخلص من ذل. ومثل فهمهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على الفساد آخر الزمان الذي حملهم على عدم السعي للإصلاح والنجاح، فلا بد من بث العقائد الدينية الحقة بين الجمهور، وشرحها لهم على وجهها المناسب، وحملها على محاملها التي تقودهم لما فيه خيرهم دنيا وآخرة"[189].

8. الدعوة إلى توحيد الفرق الإسلامية، حيث استنكر جمال الدين الأفغاني انقسام المسلمين وسعى إلى إزالة الخلاف وهو لا يجد مبررا لاستمرار الانقسام بين المسلمين بسبب خلاف سياسي عفى عليها لزمن.

9. الدفاع عن الإسلام والحضارة الإسلامية: حيث دخل الأفغاني أثناء إقامته بباريس في جدال حاد مع أرنست رينان الأستاذ في جامعة السوربون حول محاضرته التي ألقاها عام 1883 بعنوان (الإسلام والعلم)، فقد ادعى رينان (أن أي إنسان على قدر من المعرفة العصرية يرى بجلاء تخلفا في البلاد الإسلامية، وتدهور الدول التي تدين بالإسلام، والإفلاس الفكري الثقافي والتعليمي عند الأجناس المعتنقة لهذا الدين. كما يلاحظ أولئك الذين عاشوا في الشرق أو أفريقيا باستغراب القصور الروحي عند المؤمن الحق، والبوتقة الحديدية التي تغلف عقله، والانغلاق الذهني المحكم الرافض للعلم، بحيث يصبح عاجزا عن التعلم أو الانفتاح على أية فكرة جديدة. ويعزور ينان هذا الانغلاق الفكري والجمود الذهني، والتخلف العلمي عند المسلمين إلى الدين الإسلامي نفسه، وخرج رينان بآراء تؤكد أن الإسلام لا يشجع على العلم والفلسفة والبحث، بل هو عائق لها، وأن الجنس العربي بطبيعته أبعد العقول عن الفلسفة والنظر فيها.

وانتهز الأفغاني هذه المناسبة ليبرز دور الإسلام في الحض على طلب العلم، وتنمية الفكر الإنساني، واستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية ودلل على ذلك بالإنجازات العلمية والمآثر الفكرية التي حققها العرب فقال: " الكل يعلم أن الشعب العربي خرج من حالة الهمجية التي كان يسير عليها، وأخذ يسير في طريق التقدم الذهني والعلمي، ويغذ السير بسرعة لا تعادلها إلا سرعة فتوحاته السياسية. وقد تمكن في خلال قرون من التكيف بالعلوم اليونانية والفارسية، فتقدمت العلوم تقدما مدهشا بين العرب وفي كل البلدان التي خضعت لسيادتهم... كان العرب في ذلك الجيل حين شرعوا يتناولون ما تركته الأمم المتمدنة، فأحبوا تلك العلوم المندثرة ورقوها، وخلعوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل، أو ليس هذه دلالة بل برهانا على حبهم الطبيعي للعلوم صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به، بيد أن هذه العلوم التي أخذوها بحق الفتح قد رقوها ووسعوا نطاقها، وتنطوي على التثبت والدقة النادرين... جاء اليوم الذي ظهر فيه منار المدنية العربية على قمة جبال البرانس يرسل ضوءا وبهاء على الغرب، فأحس الأوروبيون إذا ذاك استقبال أرسطو بعد أن تقمص الصورة العربية، ولم يكونوا يفكرون فيه وهو في ثوبه اليوناني على مقربة منهم، أو ليس برهانا آخر ناصعا على مزايا العرب الذهنية وحبهم الطبيعي للعلوم"[190].

---

[188] محمد عماره: **الأعمال الكاملة**، لجمال الدين الأفغاني، ص196.

[189] علي محافظة: **المصدر السابق**، ص77.

[190] محمد عمارة: **المصدر السابق**، ص208.

هذا وقد حمل القبس بعد جمال الدين أكبر تلامذته وأحبهم إلى قلبه الشيخ محمد عبده، والأستاذ الإمام، وكان الأفغاني وهو يغادر مصر 1879، يقول لمن يسألونه عن وصيته " حسبكم محمد عبده من وصي إليه".

المطلب الأول: الإصلاح الديني عند محمد عبده(1849–1905)

ولد الشيخ محمد عبده[191] عام 1266هـ/1849م في قرية محلة نصر وتعلم فيها القراءة والكتابة. ثم التحق بالمسجد الأحمدي في طنطا ليتقن تجويد القرآن، والتقى بالشيخ درويش خضر الذي حببه بطلب العلم، ولما أكمل تعليمه في المسجد الأحمدي انتقل إلى القاهرة ليتابع تحصيله العالي في الأزهر عام 1282هـ، وبعد دراسة اثنتي عشر سنة نال شهادة العالمية من الأزهر عام 1294هـ/1877م، وعين مدرسا في دار العلوم، وألف كتابا في علم الاجتماع والعمران (وهو مفقود)، وأخذ يكتب في جريدة الأهرام منذ صدورها عام 1876، وتولى التحرير في (الوقائع المصرية)، فضم إلى هيئة التحرير سعد زغلول والشيخ عبد الكريم سليمان وإبراهيم الهلباوي، واشترك في ثورة عرابي عام 1882 فسجن ثلاثة أشهر ونفي ثلاث سنوات قضى منها عاما في بيروت، وانتقل إلى باريس بناء على دعوة أستاذه جمال الدين الأفغاني.

وفي باريس أصدر مجلة (العروة الوثقى) ثم عاد إلى بيروت ثانية وأخذ يدرس في جوامعها ويكتب في مجلة (ثمرات الفنون) البيروتية، وعاد إلى مصر بعد ست سنوات من المنفى عام 1888، وكانت عودته بوساطة من صديقه رياض باشا الذي تولى الوزارة في عهد الخديوي توفيق، غير أن الوضع في مصر قد تغير وأصبح الانكليز هم المسيطرون على الحكم والإدارة، ولذلك انصرف محمد عبده إلى التجديد الديني وإصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، ولما توفي الخديوي توفيق عام 1892 وخلفه الخديوي عباس تقرب منه محمد عبده بوساطة محمد ماهر باشا، فعينه الخديوي في مجلس إدارة الأزهر وأوكل إليه تقديم تقرير عن الإصلاح المرجو، وفي عام 1899 تولى الإفتاء في مصر، وتوثقت صلاته باللورد كرومر المندوب السامي البريطاني، واختير عضوا في مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية. كانت الانطلاق في تفكير الشيخ محمد عبده هي الانحلال الداخلي والحاجة إلى التجديد في الإسلام، لم يبحث عن الإخلاص الفردي بل كان يسعى إلى إقامة المجتمع الصالح، وكانت تواجهه صورتان متباينتان للمجتمع الإسلامي، صورة قديمة جميلة تعود إلى عهد الرسول والخلفاء الراشدين، وصورة أخرى مهزوزة للمجتمع المعاصر. وكان عليه أن يوفق بين المجتمع الإسلامي الأفضل الذي كان يطمح إليه، والمجتمع الذي كان يعيش فيه، وأدرك أيضا أن تطورات عديدة قد طرأت على المجتمع الإسلامي الحديث بما أدخل من قوانين وأنظمة وضعية، سواء كان ذلك في مصر، أو في الدولة العثمانية، وأصبح في مصر نفسها نوعان من التعليم ونوعان من المعاهد: المعاهد الدينية التابعة للأزهر والتي تدرس العلوم الدينية، والمعاهد الحكومية على النمط الغربي حيث تدرس العلوم العصرية، ونتيجة لذلك ظهرت في مصر طبقتان من المثقفين ثقافة إسلامية تقليدية، التي ترفض كل تجديد وطبقة المثقفين ثقافة غربية معظمها من الجيل الجديد لا ترفض التطور بل ترحب بكل جديد في ميداني الفكر والعمل.

"أما المجتمع المثالي الذي أراده محمد عبده فهو مجتمع يسوده العقل لا القانون، ذلك أن المسلم الحق في رأيه هو الذي يعتمد على العقل في شؤون الدنيا والدين، وما الكافر إلا ذلك الإنسان الذي يغمض عينيه فلا يرى الحقيقة، ولا يقبل اعتماد البراهين العقلية، والإسلام بخلاف ما زعم أعداؤه لم يدع إلى إهمال العقل، بل حث على العلوم العقلية وغيرها من العلوم، والمجتمع المثالي أو المجتمع الصالح هو الذي يقبل أوامر الله، ويمتثل لها ويفسرها تفسيرا عقليا وفقا للصالح العام، انه مجتمع الفضيلة والسعادة والرخاء والقوة"[192].

(191) محمد عمارة: **الأعمال الكاملة لمحمد عبده،** ج1، ص19.

(192) علي المحافظة: **المصدر السابق،** ص81.

كتب الشيخ محمد عبده مؤلفات كثيرة أهمها مقدمة(لرسالة الواردات) في الفلسفة والتصوف، وهذه المقدمة هي أول الآثار الفكرية التي حفظت لنا من تراثه. أما تفسيره للقرآن فلم ينشر في أيامه إنما نشره بعد وفاته السيد محمد رشيد رضا أحد تلامذته بعد أن أكمله له محمد عبده اقتصر فقط على جزء عم، وقد اعتمد التطويل في تفسيره. فقد كان يفسر الآراء الدينية ويحاول إيجاد علاقاتها بالأحداث الراهنة ويؤكد على الاجتهاد ويعتقد أنه غير منوط بزمن محدد أو أشخاص معينين، وهو في غضون تفسيره يهاجم الكثير من العادات والتقاليد السائدة في المجتمع الإسلامي ويدعو إلى الواقعية في التفكير وإلى أخذ مبدأ المصلحة العامة التي تقضي في بعض الأحيان إلى تغيير مبدأ ديني فقهي، إذا تعارض مع المصلحة العامة، ومن مؤلفاته أيضا: "الإسلام والرد على منتقديه"، يرد فيه على منتقدي الإسلام ويحاول أن يثبت أن الإسلام لا يتنافى مع تقدم المدنية الحديثة.

وهناك أيضا كتاب "الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية"، فهو يقابل بينهما وحتما يدافع عن دينه وهو في هذين الكتابين يحاول أن يرد على مصدر التحدي بالنسبة إلى الدين.

أ. المدنية الحديثة العلمانية.

ب. المسيحية.

ومن كتبه أيضا، كتاب "رسالة التوحيد"، وفيه استطاع أن يعطي الأسس التي يمكن أن تصلح أساسا كفكر إسلامي أصيل.

كما كتب في مجلة "العروة الوثقى". أما أهم ما كتب عن الشيخ محمد عبده وأحسن مصدر عن حياته وآرائه هو كتاب محمد رشيد رضا "تاريخ الأستاذ الإمام" في ثلاثة مجلدات، جمع فيه آثاره وما قيل في رثائه. وكتب محمد عبده الكثير من المقالات في شتى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وربما حاول محمد عبده أن يقرب بين الأزهر والمجتمع، بين دنيا الناس ودينهم، ولقد لقي معارضة شديدة، من الناس خارج الأزهر، كما لقي معارضة من الناس في داخل الأزهر كذلك. فالناس في خارج الأزهر، تنقصهم الروح الدينية التي تدخل في حياتهم عناصر العزة والكرامة، والشيم والآباء، تعلو بهم عن صغار الأمور، والانحدار في مسالك الحيوان الأعجم. والناس داخل الأزهر، لا يحاولون أن يتصرفوا في بضاعتهم تصرفا يجذب الأنظار إليها، ويحبب الناس فيها، ويعرفهم، ويعرفهم مقدار الحاجة إليها. هكذا كان المجتمع المصري، وكان الأزهر في عهد الشيخ محمد عبده، كلاهما لا يحاول الالتقاء بالآخر، فلا الأزهر يحاول محاولة جدية أن يدنو من المجتمع ولا المجتمع يحاول أن يدنو من الأزهر. وظلا كذلك، كالماء في البئر، والظمآن على شاطئه. فلا الماء يصعد من تلقاء نفسه إلى الظمآن، ولا الظمآن يحتال على الاغتراف من ماء البئر .ومثل هذه الحالة تفرض على المصلح أن ينظر إلى كلتا الجهتين. ولقد عمل الشيخ محمد عبده في كلا الميدانين، وكان له في كل منهما أثر "[193].

ومما لا شك فيه أيضا أن الشيخ محمد عبده، كان حاد الطبع، قوي الشخصية، شديد الاعتداء بنفسه، وأنه كان واسع الاطلاع على ما كتب في الإسلام، وعن الإسلام، ولا شك في أنه قد أعطى عقله حريته في البحث، والفهم والنقد.

1. إصلاحه الديني:

يقول الشيخ محمد في هذا المجال: "يجب تحرير الفكر من قيد التقليد" وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى.. والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة..."[194]

وتتلخص الدعوة التي نهض بها الإمام الشيخ محمد عبده فيما يلي:

أ. تطهير الدين الإسلامي من المنكرات والبدع.

---

(193) أحمد محمود سويدان: **المصدر السابق**، ص162–163.

194 – محمد طهاري: **مفهوم الاصلاح بين عبده والأفغاني**، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر سنة 1964، ص93

ب. إصلاح التعليم الإسلامي العالي في الأزهر.

ج. تنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر العصري الحديث، وحماية الإسلام من النفوذ الأوروبي.

فبالنسبة إلى البند الأول، كان تطهير الإسلام من الشوائب التي لحقت به أهم ما تضمنه برنامجه الإصلاحي، ووجد الإمام منطلقا لرسالته الدينية في حملة شنها لتطهير الدين من البدع، فهاجم دجل أصحاب الطرائق الصوفية وممارسة السحر واستغلال سذاجة العامة وحارب التشفع بالأولياء والتوسل بهم وممارسة عقيدة الجبر، ولكنه أبقى على الاعتقاد في القدر إبقاء على استغلال شخصية الفرد من ناحية وقرار مسؤوليته عن أعماله من ناحية أخرى، ويتحدث الإمام عن طبيعة الإسلام ويذكر أصوله التي بني عليها، ومنها:

- النظر العقلي كوسيلة لتحصيل الإيمان الصحيح.
- تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض، إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل.
- الاعتبار في سنن الله في الخلق، والسنن هي الطرائق الثابتة التي ارتكز عليها القرآن.
- حماية الدعوة لمنع الفتنة.
- مودة المخالفين في العقيدة.
- الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة.
- قلب السلطة الدينية: "فذكر أنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" الخليفة غير أن يكون مجتهدا وهو مطاع ما دام على الحجة ونهج الكتاب والسنة والمسلمون له بالمرصاد إذا انحرف قوموه.

ومما يدل على سعة عقله مجموعة من الفتاوى التي أفتى بها. وقد اتخذ أهم وسيلة لإصلاح العقيدة تفسير القرآن تفسيرا علميا، أي بشرح الوقائع وتبيين الأسباب. وأخلاقيا يدعو العمل بمبادئ الإسلام وبين أنه أساس السعادة في كل العصور وروحانيا يدعو إلى السمو بالنشء إلى العالم العلوي. وهو تفسيره يحاول التوفيق بين الإسلام ونظريات المدنية الحديثة ويتجه إلى العلم والعقل. وكان يرى أن إصلاح المسلمين عن طريق دينهم أيسر وأصح من إصلاحهم عن طريق الإصلاح الذي يعتمد على مجرد العقل والقلب.

لقد خلق بهذه الآراء مدرسة تأخذ بتعاليمه وتعتمد على آرائه، وحسنا دليلا على هذا أن أكثر من تصدوا للإصلاح الديني أو الاجتماعي أو السياسي بعده كانوا تلاميذه أو أصدقائه المتأثرين به، وزاده قوة أثر لم يكن يدعو إلى الإصلاح نظريا عن طريق التأليف والخطب والمقالات، بل كان يحاول دائما أن يحول إصلاحه إلى عمل وأن ينغمس في الحياة الواقعية ليتمكن من تنفيذ برامجه الإصلاحية.

وقد كان الشيخ محمد عبده يريد أن يسيطر على البرامج في المدارس حتى يصلح النفوس بالتوسع بخاصة في التاريخ الإسلامي. لهذا كان ينتهز كل فرصة لتقديم تقرير عن التعليم الأعلى بناء على سعيه. وقد توخى من إصلاحه أن يجعل الثقافة الدينية عونا على إزالة الفرقة بين المسلمين وردهم إلى الاتجاه والائتلاف ودفع الشعوب الإسلامية إلى التقديم، والوصول إلى هذا الهدف اهتم بإصلاح الأزهر.

وأمام الأزهر الذي نشأ فيه الأستاذ الإمام وتعلم، وقف الرجل كثيرا، وتأمل في سبيل إصلاحها طويلا، وعلق هذا الإصلاح أغلب آماله في الإصلاح.. فمذهبه في التجديد الديني يرى أن لا سبيل لنهضة الأمة إذا لم تؤسس نهضتها على الدين، ولذلك فلا سبيل لهذه النهضة إلا إصلاح معاهد الدين، أي الأزهر الشريف[195].

ولقد حقق الأستاذ الإمام نجاحا جزئيا في صراعه ضد الجمود في الأزهر، فدخلت، بعض العلوم الجديدة إلى مناهج طلابه، لكنه أخفق في البلوغ بالأزهر إلى ما كان يريد، إلى حيث يصبح منارة للتجديد الديني، تنطلق من تراث عصر النهضة القديم إلى العصر الحديث، دون أن تكبل عقلها وتثقل خطوطها بفكرية عصر الركاكة والانحطاط... ولقد أسهم في هذا الإخفاق أطراف كثيرون: الخديوي، الذي استعان بالشيوخ في الكيد الأستاذ الإمام.. والشيوخ الذين دافعوا– ببراءة وإخلاص

[195] للمزيد من التفصيل حول الإصلاح الديني عند محمد عبده راجع محمد عمارة، المصدر السابق، ج1، ص181، وما يليها.

نادرين– عن ما ألفوه... بل والانكليز الذين أوهموا الأستاذ الإمام أنهم أنصار مذهبه الإصلاحي، وذلك حتى لا يصبح التجديد حقيقة تسد على "تغريبهم" الطريق.

ولقد أخذ الشيخ محمد عبده بشرح الجمود الذي خيم على الشريعة والعقيدة واللغة والنظام والاجتماع، وأكد أنه علة تزول لأنه طارئ على الإسلام وليس منه، وآيات القرآن تمنع من إتباع الآباء مهما عظم أمرهم من غير أعمال العقل. وقد أكد محمد عبده أن الإسلام لا يعوق التقدم ولا يتنافى مع العلم ولا يعارض المدنية، وفي رأيه أنه لا بد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن.

2. الإصلاح الأدبي واللغوي:

يقول الشيخ محمد عبده في إحدى مقالاته: "أن الأسلوب المليء بالمحسنات اللفظية، يعد –في اللسان العربي– أدنى طبقات القول، وليس في حلاه المنوطة بأواخر ألفاظه ما يرفعه إلى درجة الوسط...". فالدور الذي نهض به الأستاذ الإمام في النهضة الأدبية والإصلاح اللغوي لا يمكن لكلمة أدنى من كلمة "الثورة" أن تكون تعبيرا دقيقا عن عظمته وعمقه وخطورته وآثاره في حياة مجتمعنا في هذا العصر الحديث.

ونستطيع القول أن الشيخ محمد عبده قد استلهم لغة التحرير العربية في عصور ازدهارها الذهبية، وأن مقالاته في (الوقائع المصرية) هي الامتداد المتطور لرسائل الجاحظ (775–872م)، وأنه قد تخطى بحركته الإصلاحية هذه عصور الركاكة والضعف والمحسنات الشكلية التي أثقلت كاهل لغتنا طوال القرون التي حكم فيها المماليك والأتراك.

3. الإصلاح السياسي:

مارس محمد عبده السياسة العليا كما يسميها ردحا من الزمن، وبالذات في مرحلتي حياته، تلك التي سبقت تحالفه مع أحمد عرابي وحزب الجهادية، وتلك التي عاصرت الثورة حتى هزيمتها، ثم في فترة المنفى. لأن الهزيمة العرابية وما تبعها قد جعلت الرجل يلعن هذا اللون من السياسة وحدد هدفا وهو إصلاح علاقة الحاكم بالمحكوم، ورفع الظلم السياسي من حياة الناس.. فقد دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها –دعونا إلى الاعتقاد بأن الحكم– وإن وجبت طاعته– هو من البشر الذين يخطئون، وتغلبهم شهواتهم، وأنه لا يرده عن خطئه ولا يوفق طغيان شهواته إلا نصح الأمة بالقول والفعل. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه والظلم قابض على صولجانه، ويريد الظالم من جديد، والناس كلهم عبيد له، ومن أقوال محمد عبده المشهورة: "أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم يجن أو يعقل بالسياسة. وممن ساس ويسوس، وسائس ومسوس". كذلك قوله المشهور لرشيد رضا: "فلا تخلط السياسة بمقاصدك الإصلاحية لئلا تفسدها عليك، فإنها ما دخلت في عمل إلا أفسدته.." [196].

وكان لمحمد عبده عذره في هذه الآراء، بعد أن قاسى الأهوال أيام الثورة العرابية، وعانى آلام المنفى فضلا عما شاهده في ميدان السياسة على صفحات مجلة "العروة الوثقى"[197].

وقد ظهر الإصلاح السياسي عند محمد عبده في مجلس الشورى، فمنذ أن عين فيه كان قوة فعالة، إذ ترأس اللجان المعدة لدرس المشاريع سواء أكانت قانونية أم اجتماعية أم شرعية، من الناحية السياسية الرسمية.

لذلك، يمكننا القول أن الشيخ محمد عبده لم ينجح في السياسة نجاحا كبيرا، ولعله أدرك ذلك فقال في أمر الحكومة والمحكوم أني تركته للقدر يقدره وليد الله بعد ذلك تدبره.

وقد سببت له دعوته الإصلاحية الدينية ومذهبه السياسي مصوغات متعددة. فقد حاول أن يكسب صداقة الانكليز لينال تأييدهم لبرنامج إصلاحي، مما أثار عليه عداء الحزب الوطني واشترك خصومه السياسيون والدينيون في تهييج الرأي العام عليه.

4. نظرته إلى الأسرة والمرأة:

---

[196]محمد عماره، **المصدر السابق**، ص189،.

[197]**المصدر السابق**، ص35،.

يقول على هذا الصعيد: "غن الأمة تتكون من البيوت- (العائلات)- فصلاحها صلاحها... ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمة... والرجل والمرأة متماثلان في الحقون والأعمال والدات والشعور والعقل... أما الرجال الذين يحاولون بظلم النساء أن يكونوا سادة في بيوتهم فإنهم إنما يلدون عبيدا لغيرهم؟..."[198].

في عدد غير قليل من الآثار الفكرية التي خلفها لنا محمد عبده نجد اهتمامه بالأسرة، وتركيزه على إصلاحها وإقامتها على أسس سليمة هي الضمان لتكوين المجتمع والأمة على النحو الذي نريد من جهودنا في الإصلاح، لأن الأسرة هي اللبنة الأولى في هذا البناء الكبير.

وقد دعا إلى تعليم المرأة وتقييد طلاقها والحد من تعدد الزوجات، وهنا يتحدث الأستاذ عن واقع الجهل الذي كانت تعيشه المرأة في عصره، وكيف أن "النساء قد ضرب بينهن وبين العلم بما يجب عليهن في دينهن آو دنياهن بستار لا يدري متى يرفع، ولا يخطر بالبال أن يعلمن عقيدة ويؤدين فريضة سوى الصوم". وهو ينفي أن يكون هذا الجهل هو سبب العفة والحياء كما يزعم خصوم تعليم النساء.

وخلاصة القول أن الشيخ محمد عبده علم أن جمع كلمة المسامين ورفع شأنهم عن طريق السياسة لا تيسير الوصول إليه، فسعى فيه عن طريق العلم، فحاول جمع كلمتهم بالتعليم والتهذيب وتقريبهم من أسباب المدنية الحديثة ليستطيعوا مجاراة الأمم الراقية. ورأى أن ذلك لا يأتي إلا بتنقية الدين مما اعتراه من الشوائب التي طرأت عليه بتوالي العصور والسبيل الوحيد لمغالبة الأوهام والخرافات وهو العلم الصحيح.

"ومما لا شك فيه أنه أيقظ الشعور الديني وأشعر المسلمين بأنه من الضروري أن يهبوا لإصلاح أنفسهم، ودعا إلى أن العقل يجب آن يحكم حتى يستطيع المسلمون أن يواجهوا الأمور الجديدة في المدنية الحديثة"[199].

المطلب الثاني :الإصلاح الديني عند عبد الرحمن الكواكبي.

ولد في حلب عام 1848 أو 1849[200]، من أسرة ارستقراطية صغير، وهي أرستقراطية العلم والوظيفة، إذ، كان أبوه الشيخ أحمد بهاء الكواكبي عالما تقيا شغل عضوية مجلس إدارة الولاية، وأمانة الفتوى. وكانت أمه ابنة مفتي أنطاكية، وذكر قدري قلعجي أن بعض المؤرخين أرجعوا نسب أسرة الكواكبي إلى علي بن أبي طالب ، وقالوا من أسلافه من كانوا أمراء وحكاما وقادة نافذين[201]، ولكن ثمة من يقول وأنه من أصل كردي، فقد والدته في السادسة من عمره. فعهد به والده إلى خالته في أنطاكية لتقوم على تربيته وكانت مثقفة. أتم علومه في حلب وأنطاكية. ودرس على بعض الأساتذة، منهم أبوه الشيخ أحمد، والشيخ عبد القادر الحبال، والشيخ محمد علي الكحيل. وتلقى بعض العلوم العصرية على يد الأديب التركي خورشيد. ولما بلغ سن الشباب كان قد أتقن اللغات العربية والتركية والفارسية، وأصاب حظا من العلوم الدينية. وأتم دراسته بالمطالعة، وبخاصة مطالعة ما ترجم عن الأدباء والمفكرين الغربيين. توفي والده فاضطر لأن يعمل كي يعيش. ولكنه أحس بفساد الحكم وسوء

---

(198)**المصدر السابق**، ص169.

(199) أحمد محمود سويدان: **المصدر السابق**، ص169.

(200) منير موسى: **المصدر السابق**: ص 151.

(201) محمد عماره: **مسلمون ثوار**: ص 148.

أحوال بلاده، فمال إلى الصحافة، وأخذ يكتب في جريدة" الفرات" الرسمية، التي كانت تصدر في حلب. ولكنه استقل عنها بعد ذلك وأصدر مع هاشم العطار جريدة "الشهباء"، وأخذ ينتقد فيها بعنف الأوضاع الفاسدة، فأغلق الوالي الجريدة، ولكن الكواكبي أصدر جريدة أخرى باللغتين العربية والتركية هي "الاعتدال"، وكان صاحب امتيازها سعيد علي شريف. ولكن الوالي عطلها بعد مدة قصيرة، لأنه لمس فيها آراء "غير معتدلة". وعمل لمدة، في التجارة فأخذ يتصل بمثقفي البلدان الأجنبية الذين كانوا يؤمون حلب متاجرين أو سائحين أو موظفين في إحدى القنصليات، كما شرع يتصل بالشعب ويفتح العيون. شعرت السلطات بخطره فحاولت أن "تشتريه". فعينته عضوا فخريا في لجنتي المعارف والمالية. وتقلب بعد ذلك، في وظائف حكومية متعددة، فعين في ديوان المعارف ، فكتابة العدل، فمديرية التنفيذ، فمديرية مطبعة الولاية، فرئاسة بلدية حلب، فرئاسة كتابة المحكمة الشرعية، فمفتشية حصر التبغ، فرئاسة غرفة التجارة، فرئاسة المصرف الزراعي .

وفي عام 1886، استقال الكواكبي من وظائفه الحكومية ومارس مهنة المحاماة، وكتابة "العرض حالات والظلامات. ويقال أنه كان يعطف على الفقراء، ويدافع عن قضاياهم ضد المستغلين والإقطاعيين مجانا. وتحول مكتبه إلى ندوة للنقد والتجريح. فانزعج الوالي منه وتآمر عليه متهما إياه بالسعي إلى تسليم حلب إلى دولة أجنبية. ولكن المحكمة في بيروت برأته. وبعد هذا، أسند إلى الكواكبي رئاسة بلدية حلب، ومنحه وساما رفيعا. وتقلب بعد ذلك في المناصب التي عددناها، وأظهر ميلا إلى الإصلاح والتغيير. وأخيرا، تآمر عليه أبو المهدي الصيادي، الذي كان عدوا لأسرة الكواكبي. ثم توجه سرا إلى مصر مع ولده الأكبر كاظم.أين أخذ ينشر كتابه" طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" في جريدة "المؤيد" التي كان يصدرها الشيخ علي الليثي. وكان قد كتب كتابه قبل وصوله إلى القاهرة، فعاد ونقحه وزاد عليه كثيرا مما كان يسمح به جو الحرية الذي كان معروفا آنذاك في مصر. وكان يوقع مقالاته بلقب "الرحالة كاف". بلغت شهرته الخديوي عباس الثاني فقربه منه وأعجب به، وتوثقت بينهما الصلات. وكان الخديوي عباس يعمل من أجل تحويل الخلافة الإسلامية، من الترك إلى العرب، على أن يكون هو سلطانها الزمني وشريف مكة خليفتها الروحي وبهذا تصبح مصر، بدلا من تركيا، المركز السياسي الحقيقي للإمبراطورية الإسلامية "[202].

وقد أطرى الكواكبي الخديوي عباس في كتابيه "طبائع الاستبداد..." و"أم القرى". ويقول بعض المؤلفين أن الخديوي عهد إلى الكواكبي بأن يطوف في البلاد العربية للدعوة إلى الخلافة العربية، وحمل الإمارات والعشائر العربية على تأييد خلافته (الخديوي عباس). والواقع أنه قام برحلة واسعة فطاف جزيرة العرب ومصر والسودان وتغلغل في إفريقيا والمحيط الهندي، وبلغ كراتشي وبومباي ، وامتدت رحلته ستة أشهر... ويقول الشيخ رشيد رضا:" وسخر الله له في عودته سفينة حربية إيطالية بتوصية من وكيل إيطاليا السياسي في مسقط. فطافت به في سواحل بلاد العرب وسواحل إفريقية الشرقية، فتيسر له بذلك اختبار هذه البلاد اختبارا سبق به الإفرنج"[203].

وقد كتب كتابه أم القرى بعد رحلته هذه. وكان كتابه هذا دفاعا عن الجامعة الإسلامية ووحدتها وإصلاحها في ظل خلافة عربية، خليفتها ينتخب من قريش.

وتوفي الكواكبي في 14 حزيران من عام 1902 في القاهرة، بعد وأن احتسى فنجانا من القهوة في "مقهى يلدز" بقرب حديقة الأزبكية، شعر بعدها بآلام في أمعائه، وأخذ يتقوع. وقبل أن يحضر الطبيب توفي. وقيل أنه مات مسموما بأمر من السلطان عبد الحميد بالذات[204]. وهكذا، انتهت حياته بعد أن ناضل في سبيل قضية كبرى : قضية الإسلام والوحدة الإسلامية، تحت زعامة عربية قرشية.

خلف لنا الكواكبي مؤلفين هامين هما "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، و " أم القرى". هاجم في الكتاب الأول الاستبداد وطبيعته ومفاسده وآثاره السيئة في المجتمع، في النواحي الأخلاقية والتربوية والدينية والاقتصادية والعلمية وبين كيفية القضاء عليه. وقد وحد ودمج في هذا الكتاب اتجاه القائلين بالحرية وحكم الشورى (من أمثال الأفغاني، ومحمد عبده، ورزق الله

---

(202) منير موسى: **المصدر السابق:** ص 152، راجع ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ، ص 322–323.

(203) **المصدر السابق:** ص 153.

(204)**المصدر السابق:** ص 153.

حسون وجبرائيل دلال الحلبي وأديب إسحق) واتجاه القائلين بالرابطة الإسلامية، (كالأفغاني ومحمد عبده) واتجاه القائلين بالنزعة الشرقية، واتجاه الداعين إلى نقل الخلافة من الترك إلى العرب، وإعادة عز العرب إلى ما كان عليه في الماضي.

كان ميالا إلى التسوية في هذا الكتاب، ولذلك، جاءت دعوته التجديدية توفيقية وفكرية، أما في كتابه الثاني فكان داعية من دعاة الرابطة الإسلامية وإصلاح الإسلام، الذي يوصل إلى الإصلاح السياسي. ولم يفكر في كتابه هذا ، ولا في كتابه الأول، بالقومية العربية ولا بالوحدة العربية بمفهومها الصريح، ولم يدع فيه إلى استقلال البلاد العربية عن الدولة العثمانية، أو الفصل بين العرب والأتراك، بل إلى الرابطة الإسلامية ، تحت الزعامة العربية، بدلا من الزعامة العثمانية أو التركية. وكان يلح على عدم الثورة، بأي وجه من الوجوه، على الدولة العثمانية ، وعلى عدم التدخل في السياسية بشكل مباشر، ويرى أن الإصلاح الديني، عن طريق التعليم ، يقود حتما إلى الإصلاح السياسي. كما يلح على المحافظة على الخلافة.

ففي كتابه " طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" ، يعرض الكواكبي المبادئ الأساسية التي استمدها من علماء الغرب الذين كتبوا في السياسة والاقتصاد والمجتمع والتاريخ ويعترف هو بذلك، إذ يقول في استهلال كتابه أو فاتحته: "فنشرت في بعض الصحف الغراء أبحاثا علمية سياسية في طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد منها ما درسته ، ومنها ما اقتبسته"[205]. وقد نقل عمن نقلوا قبله من الغرب، ويذكر بعضهم بقوله:" وأما العرب (الذين تكلموا في السياسة) فقليلون ومقلون والذين يستحقون الذكر منهم فيما نعلم: رفاعة الطهطاوي، وخير الدين باشا التونسي، وأحمد فارس (الشدياق)، وسليم البستاني، والمبعوث المدني".

وقد اختلفت الباحثون على مصدر كتابه هذا. فأحمد أمين يقول : " إن الكواكبي اقتبس كثيرا من أقوال "ألفييري فيتوريا" ، وألفييري كاتب إيطالي عاش من سنة 1749 إلى 1803، وقد ساح في أوروبا نحو سبع سنوات ، ودرس كتب فولتير وروسو ومونتسكو، وتشبع بآرائهم الحرة، وتعشق الحرية، وكره الاستبداد أشد الكره، ووجه أدبه للتغني بالحرية ومناهضة الاستبداد ، ينطق بذلك أبطال رواياته ويبثه في كتاباته. ولكن الكواكبي هضمها وعدلها بما يناسب البيئة الشرقية والعقلية الإسلامية وزاد عليها" [206]. وبإمكاننا أن نقول : أن عباس محمود العقاد من أصحاب هذا الرأي.

ويرى الدكتور محمود السمرة أن اتصال الكواكبي بآراء كتاب فرنسا الأحرار كان عن طريق الكاتب الإيطالي الثائر، " ألفييري"، الذي تأثر إلى حد كبير بكتابات روسو ومونتيسكو وغيره، وقد أطلع على كتاب ألفييري في ترجمته التركية بقلم الكاتب التركي، عبد الله أمين، وكان من أحرار الترك المهاجرين إلى سويسرا. والواقع، أن مونتسكيو عالج في كتابه" روح القوانين" كثيرا من الموضوعات التي طرقها الكواكبي في كتابه، "طبائع الاستبداد.."ودارت حول الاستبداد، بخاصة الاستبداد الشرقي، وأثره في القوانين والأخلاق والدين والتربية، كما نجد في كتاب الكواكبي كثيرا من الآراء التي قال بها روسو في كتابه "العقد الاجتماعي" و "أصل التفاوت بين الناس". ونعثر في كتبه، أخيرا، على الكثير من آراء كتاب السياسة والاقتصاد التي كانت معروفة في أيامه، في تركيا ولبنان ومصر، ونقلت عن المؤلفين الغربيين. وهو يقر بذلك، ويذكر كثيرا من الآراء استمدها من هذه الكتب. كما نجد بعض الآراء في الخلافة والملك التي كانت معروفة جدا في كتب "القدماء" ويذكر هو بعضهم، مثل الرازي والطوسي والغزالي والعلائي.

من كل ما تقدم، يمكن القول أن ما هو هام في كتابه هو جرأته في نقد الاستبداد دون تسمية الحكم التركي بالذات، لذلك ذهب إلى القول خوفا وتقية، ".. غير قاصد بها ظالما بعينه ولا حكومة مخصصة، إنما أردت بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين، عسى يعرف الشرقيون أنهم المتسببون لما هم فيه.." [207].

وقد قصر في هذه الجرأة عن الذين سبقوه وعاصروه،و الذين ندرس فكرهم في هذا الكتاب، وقد تميزوا عليه بالهجوم العنيف المباشر على الحكم التركي الاستبدادي الفاسد.. بعد أن تحدث الكواكبي في مقدمة الكتاب عن السياسة بوصفها "علما واسعا جدا ينقسم إلى فنون كثيرة ومباحث دقيقة شتى"، وبعد أن استعراض أفكار بعض من كتبوا في السياسة منذ القدم وحتى

---

(205) **المصدر السابق:** ص 154.

(206) عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الإستبداد ومصارع الاستعباد**، ص 3-4.

(207) أحمد أمين: "**زعماء الإصلاح في العصر الحديث**"، القاهرة، 1949.ص6

أيامه وعن توسع "أهل أوروبا في علم السياسية"الذين ميزوا مباحثه إلى سياسة عمومية وخارجية وداخلية وإدارية واقتصادية إلخ، وقسموا كلا منها إلى أبواب شتى وأصول وفروع- بعد هذه المقدمة انتقل إلى تعريف السياسة والاستبداد ، بقوله" نظرا إلى أن على السياسية هو " إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى المحكمة"، يكون أول مباحث السياسة وأهمها بحث"الاستبداد" أي التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى"[208].

ويعدد الكواكبي الموضوعات التي سيبحثها حول الاستبداد، مثل: طبيعة الاستبداد وخوف المستمد وتأثير الاستبداد في الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والترقي والتربية، وأعوان المستبد ، وكيف يمكن التخلص من الاستبداد.

ثم يحاول أن يعرف الاستبداد. فيبدأ بتعريفه لغويا: الاستبداد لغة، هو اقتصاد المرء على رأي نفسه فيما تنبغي الاستشارة فيه. يراد بالاستبداد، عند إطلاقه، استبداد الحكومات خاصة، لأنها هي أقوى العوامل التي جعلت الإنسان أشقى ذوي الحياة، وأما تحكم رؤساء بعض الأديان، وبعض العائلات، وبعض الأصناف، فيوصف بالاستبداد مجازا، أو مع الإضافة"[209]. ثم ينتقل إلى تعريفه السياسي فيقول:"وفي اصطلاح السياسيين، هو تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة"[210].

ويعود إلى اللغة واستعمالاتها فيقول:" قد تطرف مزايدات على هذا المعنى فيستعملون في مقام كلمة (استبداد) كلمات: استعباد واعتساف وتسلط وتحكم.وفي مقابلتها كلمات: شرع مصون وحقوق محترمة وحس مشترك وحياة طيبة.ويستعملون في مقام صفة (مستبد) كلمات: حاكم بأمره وحاكم مطلق وظالم جبار. وفي مقابلة (حكومة مستبدة) كلمات: عادلة ومسؤولة ومقيدة ودستورية. ويستعملون في مقام صفة (مستبد بهم) كلمات: أسرى، وأذلاء ومستصغرين ومستنبتين، وفي مقابلها: محتسبون وأباة وأحرار وأحياء"[211].

ويعود إلى السياسيين مرة أخرى فيقول: "هذا تعريف الاستبداد بأسلوب ذكر المرادفات والمقابلات، وأما تعريفه بالوصف فهو: أن الاستبداد صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية، كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين".ويرى الكواكبي، أن أصل الاستبداد يعود إلى سببين هما: الحكومة المطلقة، والحكومة المقيدة، التي لا يتقيد حكامها بنصوص دستورها أو قوانينها. إذ يقول "ومنشأ الاستبداد إما هو من كون الحكومة غير مكلفة بتطبيق تصرفها على شريعة، أو على إرادة الأمة، وهذه حالة الحكومات المطلقة، وأما من كونها مقيدة بنوع من ذلك، ولكنها تملك بنفوذها أبطال قوة القيد بما تهوى. وهذه حالة أكثر الحكومات التي تسمي نفسها بالمقيدة"[212]. ثم يعدد باختصار أشكال الحكومات المستبدة. وهي:

1- حكومة الحاكم الفرد المطلق الذي تولى الحكم بالغلبة أو الوراثة.

2- حكومة الحاكم الفرد المقيد الوار ث أو المنتخب متى كان غير محاسب.

3- حكومة الجمع، ولو منتخبا، وهي أسوأ من حكومة الفرد المستبد (يعني هنا الديماغوجية).

4- الحكومة الدستورية التي يميز فيها بين السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية (ويقول هو "قوة التشريع" و"قوة التنفيذ" وهو استعمال ضعيف) [213].

ويرى الكواكبي :" أن الحكومة من أي نوع كانت لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والمحاسبة التي لا تسامح فيها، كما جرى في صدر الإسلام فيما نقم على عثمان بن عفان رضي الله عنه . وكما جرى في

---

(208) **المصدر السابق:** ص7.

(209) **المصدر السابق:** ص 10.

(210) **المصدر السابق:** ص 10.

(211) أحمد أمين: "**زعماء الإصلاح في العصر الحديث**"، القاهرة، 1949: ص 11.

(212) **المصدرالسابق:** ص 11.

(213) **المصدر السابق:** ص 12.

عهد هذه الجمهورية الحاضرة في فرنسا، في مسائل النياشين وبناما ودريفوس" ويرى أن كل نظام حكم يتلبس الاستبداد عندما تخف عنه رقابة الشعب[214].

ويعدد أوصافا وصف بها" الحكماء لا سيما المتأخرون" (على حد تعبيره) المستبد وعلاج استبداده، فيقول "ومن هذه الجمل قولهم": "المستبد يتحكم في شؤون الناس بإرادته لا بإرادتهم. ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم، ويعلم من نفسه أنه الغاصب المعتدي فيضع كعب رجله على أفواه الملايين من الناس يسدها عن النطق بالحق والتداعي لمطالبتهم".

و" المستبد عدو الحق، عدو الحرية،: وقاتلهما...". و" المستبد يتجاوز الحد لأنه لا يرى حاجزا. فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفا لما أقدم على الظلم. كما قيل: الاستعداد للحرب يمنع الحرب. و" المستبد إنسان مستعد بالفطرة للخير والشر. فعلى الرعية أن تكون مستعدة لأن تعرف ما هو الخير وما هو الشر. مساعدة لأن تقول لا أريد الشر...". و" المستبد إنسان. والإنسان أكثر ما يألف الغنم والكلاب. فالمستبد يود أن تكون رعيته كالغنم درا وطاعة، وكالكلاب تذللا وتملقا. وعلى الرعية أن تكون كالخيل، إذا خمدت خمدت، وإن ضربت شرست، بل عليها أن تعرف مقامها هل خلقت خادمة للمستبد أم هي جاءت به ليخدمها فاستخدمها. والرعية العاقلة تقيد وحش الاستبداد بزمام تستميت دون بقائه في يدها لتأمن من بطشه. فإن شمخ هزت به الزمام، وإن صال ربطته"[215].

يبحث الكواكبي في الفصل الأول تأثير الاستبداد في الدين وعلاقة كل منهما بالآخر. وينقل هنا، نقلا أمينا عن مؤلفي الغرب. إذ، يصرح هو بقوله: " قد تضافرت آراء أكثر المحررين السياسيين من الإفرنج على أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني. والبعض القليل منهم يقول: أن لم يكن هناك توليد فلا شك أنهما أخوان، أو صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان.." [216].

ويرى أن الفريقين مصيبان في حكمهما بالنظر إلى أساطير الأولين والقسم التاريخي من التوراة والرسائل المضافة إلى الإنجيل. ولكنهما مخطئان مطلقا في حق الأقسام التعليمية من التوراة والإنجيل، ومخطئان في نظرهما أن القرآن جاء باستبداد مؤيد للاستبداد السياسي أو مؤيد به[217].

ويذكر آراء هؤلاء الكتاب السياسيين "من الإفرنج" في أن التعاليم الدينية تدعو البشر إلى خشية قوة عظيمة هائلة لا تدرك كنهها العقول(القوة الإلهية) ، ثم تفتح هذه التعاليم أبوابا للنجاة من تلك المخاوف عليها حجاب من البشر، هم الأحبار والقسس والمشايخ: ودخوليتها التعظيم الراتب بالقلب والقالب، أي تقديم جزية احترام مع ذلة اعتراف أو ثمن غفران، أو كفلة الرزق من بيت المال لأولئك الحجاب. كما يرى هؤلاء الكتاب الإفرنج أن المستبدين من السياسيين يبنون استبدادهم على أساس من هذا القبيل. لأنهم يسترهبون الناس بالتعالي الشخصي والتشامخ الحسي، ويذللونهم بالقهر والقوة وسلب الأموال حتى يجعلوهم خاضعين لهم...ويقررون أن التشابه بين الإستبدادين جعلها يتعاونان في فرنسا وروسيا على إذلال الناس وإفقارهم. ويرون أن العامة تتأثر أكثر من سواها بهذا التشابه بين الإله والمستبد، لذلك تضفي على المستبد كثيرا من صفات الإله، وبذا لا ترى لنفسها الحق في مراقبته. وهذا سهل على بعض الملوك المستبدين دعوى الألوهية.

ويرى الإفرنج أن كل مستبد يتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله.أو تعطيه مقاما ذا علاقة مع الله. وكل الملوك الذين شجعوا الذين وبعض الفرق الدينية الصوفية مثلا فعلوا ذلك بقصد الاستعانة بالدين أو بأهل الدين على ظلم المساكين. ويحكم هؤلاء الكتاب أن بين الإستبدادين السياسي والديني علاقة أو رابطة ثابتة. إذ، متى وجد أحدهما في أمة جر الآخر إليه، أو متى زال رفيقه. وإن ضعف أو صلح أحدهما صلح الثاني، ويرون أن الإصلاح الديني أسهل ويجر إلى الإصلاح السياسي[218].

---

(214) **المصدر السابق:** ص 13.

(215) أحمد أمين: "**زعماء الإصلاح في العصر الحديث**"، القاهرة، 1949: ص 14–16.

(216) **المصدر السابق:** ص 17.

(217) **المصدر السابق:** ص 18.

(218) **المصدر السابق:** ص 22.

وينقل رأي هؤلاء المؤلفين القائل أن الدين اليهودي والمسيحي كانا، في الأصل، ضد الاستبداد السياسي. ولكنهما فسدا، بعد ذلك، بما أدخل عليها من بدع وترهات وأساطير. ويرد على قولهم أن الإسلام يساعد على الاستبداد السياسي، بآيات من القرآن تدل على أن الإسلام قائم على الشورى الأرستقراطية والإدارة الديمقراطية أي العمومية. وقد طبق الخلفاء الراشدون هذا النوع من الحكم، "حكومة قضت بالتساوي حتى بين أنفسهم وبين فقراء الأمة في نعيم الحياة وشظفها، وأحدثوا في المسلمين عواطف أخوة وروابط هيئة اجتماعية وحالات معيشة اشتراكية...". ولكن فسد الأمر بعد ذلك بما أدخل على الإسلام من بدع استمدت من الشعوب والأديان الأخرى. ويقرر بعد ذلك:" والخلاصة أن البدع شوشت الإيمان وشوهت الأديان تكاد كلها تتسلسل بعضها من بعض وترمي جميعها إلى غرض واحد، هو المراد، ألا وهو الاستبداد"[(219)].

يضيف الكواكبي:" ما أشبه المستبد في نسبته إلى رعيته بالوصي الخائن القوي على أيتام أغنياء بتصرف في أموالهم وأنفسهم كما يهوى ما داموا قاصرين. فكما أنه ليس من صالح الوصي أن يبلغ الأيتام رشدهم ، كذلك ليس من غرض المستبد أن تتنور الرعية بالعلم"[(220)].

وينتقل بعد ذلك ليظهر عدم خوف المستبد من علوم اللغة والعلوم الدينية، وخشيته من "علوم الحياة" مثل الحكمة النظرية، والفلسفة العقلية، وحقوق الأمم وسياسة المدنية، والتاريخ المفصل، والخطابة الآدمية...فهو يخاف العلوم التي توسع العقول وتعرف الإنسان ما هو الإنسان وما هي حقوقه، وهل هو مغبون، وكيف الطلب وكيف النوال، وكيف الحفظ". ذلك لأن" المستبد عاشق للخيانة، والعلماء عواذله. المستبد سارق ومخادع ، والعلماء منبهرون محذورون، وللمستبد أعمال وصوالح لا يفسدها عليه إلا العلماء"[(221)].

ويكره المستبد العلم لذاته، ولا يريد أن يرى "وجه عالم ذكي" لأن ذلك يشعره ضعته أمامه. وإذا اختار العلماء، اختار منهم المتملقين والمتصاغرين...ويرى الكواكبي" أن بين الاستبداد والعلم حربا دائمة، وطرادا مستمرا : يسعى العلماء في نشر العلم، ويجتهد المستبد في إطفاء نوره. والطرفان يتجاذبان العوام". ولكن من هم العوام؟" هو أولئك الذين إذا جهلوا خافوا، وإذا خافوا استسلموا. وهم الذين متى علموا قالوا، ومتى قالوا فعلوا"[(222)].

ويؤكد الكواكبي أن" العوام هم قوت المستبد. وقوته بهم عليهم يصول، وبهم على غيرهم يطول. بأسرهم فيتهللون لشوكته ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء الحياة. ويهنيهم فيثنون على رفعته، ويغري بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته. وإذا أسرف بأموالهم يقولون عنه أنه كريم. وإذا قتل ولم يمثل يعتبرونه رحيما. ويسوقهم إلى خطر الموت فيطيعونه حذر التأديب. وإن نقم عليه منهم بعض الأباة قاتلوهم كأنهم بغاة. والحاصل أن العوام يذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل.فإذا ارتفع الجهل ذال الخوف، وانقلب الوضع ، أي انقلب المستبد، رغم طبعه، إلى وكيل أمين يهاب الحساب، ورئيس عادل يخشى الانتقام، وأب رحيم يتلذذ بالتحابب. وحينئذ تنال الأمة حياة راضية هنية. حياة رخاء ونماء. حياة عز وسعادة"[(223)]

ولكن المستبد يخاف، بدوره من رعيته. وفي هذا يقول الكواكبي:" ولا شك وخوفهم ناشئ عن جهل. وخوفه من انتقام بحق، وخوفهم عن توهم التخاذل، أن خوف المستبد من نقمة رعيته أكثر من خوفهم بأسه، لأن خوفه ينشأ عن علم ، وخوفه على فقد حياته وسلطانه، وخوفه على لقيمات من النبات، وعلى وطن يألفون غيره غي أيام. وكلما زاد المستبد ظلما واعتسافا ، زاد خوفه من رعيته وحاشيته وحتى هواجسه وخيالاته. وكثيرا ما تختتم حياة المستبدين الضعيفي القلوب منهم بالجنون"، وينقل رأي "أحد المحررين السياسيين"القائل "أنني أرى قصر المستبد في كل زمان هو هيكل الخوف عينه"[(224)].

---

(219) أحمد أمين: "**زعماء الإصلاح في العصر الحديث**"، القاهرة، 1949: ص 32.

(220) **المصدر السابق:** ص 37.

(221) **المصدر السابق:** ص 39.

(222) **المصدر السابق:** ص 40.

(223) **المصدر السابق:** ص 40.

(224) منير موسى: **المصدر السابق**، ص 160.

ومهما يكون من أمر" فالاستبداد والعلم ضدان متغالبان: فكل إدارة مستبدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم وحصر الرعية في حالك الجهل. وكذلك بعض العلماء الذين ينبتون في مضايق صخور الاستبداد يسعون جهدهم في تنوير أفكار الناس.والغالب أن رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم وينكلون بهم..."ويعالج عبد الرحمن الكواكبي علاقة الاستبداد بالمجد. ويرى أن الاستبداد يحاول أن يفسد المجد، ويقيم مكانه التمجد، كما يحاول أن يفسد العلم والدين. ويعرف المجد بقوله" المجد هو إحراز المرء مقام حب واحترام في القلوب. وهو مطلب طبيعي شريف لكل إنسان، لا يترفع عنه نبي أو زاهد، ولا ينحط عنه دني أو خامل". ويرى أن الأحرار من الناس يفضلون المجد على الحياة. كما أن الأسراء يفضلون الحياة على المجد. ويهاجم ابن خلدون الذي جعل الناس يفضلون الحياة على المجد ويتهمه"بحياة الذل والرياء". و"المجد لا ينال إلا بنوع من البذل في سبيل الجماعة. وبتعبير الشرقيين: في سبيل الله، أو سبيل الدين. وبتعبير الغربيين: في سبيل الإنسانية، أو في سبيل الوطنية". ويتجلى هذا البذل في بذل المال للنفع العام، وبذل العلم النافع للجمعية ويسمى مجد الفضيلة، وبذل النفس في سبيل نصرة الحق وحفظ النظام ويسمى مجد النبالة. وهو أسمى مجد. وينحصر تحصيله، في زمن الاستبداد، بمقاومة الظلم على حسب الإمكان[225].

وضد المجد التمجد. ويعرف التمجد بقوله" التمجد خاص بالإدا ات المستبدة، وهو القريب من المستبد بالفعل كالأعوان والعمال، أو بالقوة كالملقبين بنحو دوق وبارون، والمخاطبين بنحو رب العزة، ورب الصولة، أو الموسومين بالنياشين أو المطوقين بالحمائل، وبتعريف آخر: التمجد هو أن ينال المرء جذوته من جهنم كبرياء المستبد ليحرق بها شرف الإنسانية"[226].

وبتوصيف أجلى" هو أن يتقلد الرجل سيفا من قبل الجبار يبرهن به على أنه جلاد في دولة الاستبداد". و"بعبارة أوضح وأخصر، هو أن يصير الإنسان مستبدا صغيرا في كنف المستبد الأعظم". وينفي وجود التمجد في الحكومات الحرة أو الديمقراطية. وينكر وجود التمجد في الأمم القديمة. ويصف المتمجدين ويلح عليهم، فهم أعداء للعدل، وأنصار للجور، يستخدمهم المستبد ليخدع بهم الأمة، وهم أرذال وأسافل. و" دولة الاستبداد ودولة الأوغاد". وعندما ينتهي دورهم، ينكل المستبد بهم أو يهجرهم. ويظهر لجوء المستبد إلى العائلات التي نشأت وربيت على التمجد، منذ زمن طويل، حتى أصبح فيها التمجد أصالة ونسبا[227]

ويلح الكواكبي على الأصالة ويرى فيها مصدر العصبية أو " القوات العصبية"، على حد تعبيره. ويرى أن الأصلاء من بيت أو بطن يؤلفون الحكومة الفردية بعد أن يخضعوا جميع العصبيات في البيوت أو البطون الأخرى. وإذا انتفى وجود بالأصلاء في الأمة، قامت فيها الحكومة الانتخابية لا الوراثية. ويرى أن المستبد يحاول أن ينكل بالأصلاء، أو يفسدهم بالرهبة والرغبة[228].

ويظهر أن الحكومة المستبدة تكون مستبدة في كل فروعها: من المستبد الأعظم إلى الشرطي، إلى الفراش، إلى كناس الشوارع. ولا يكون كل جنس إلا في أسفل أصل طبقته أخلاقا. لأن الأسافل لا يهمهم جلب محبة الناس. وبهذا يأمنهم ويأمنونه، فيشاركهم ويشاركونه. ويكثر عدد هذه الفئة حسب شدة الاستبداد وخفته. فكلما زاد العسف زاد عدد المتملقين. وكان أسفلهم طباعا أعلاهم وظيفة وقربا. ويشهد التاريخ والعيان بأن الوزير الأعظم طباعا أعلاهم وظيفة وقربا.

ويشهد التاريخ والعيان بأن الوزير الأعظم للمستبد هو اللئيم الأعظم في الأمة، ثم ما دونه من الوزراء يكونون دونه لؤما. وهكذا مراتب لؤمهم حسب مراتبهم في التشريفات. فهؤلاء عصابة تعين المستبد على ظلم الناس . ووزير المستبد هو وزير المستبد لا وزير الأمة. ومثله المشير هو مشير المستبد مغير على الأمة، لا غيور عليها. لذلك على الناس ألا يغترّوا بما يسمعون من هؤلاء الوزراء وأمثالهم من شعارات الإصلاح. لأنهم لهم يأتوا إلا ليخدموا مصلحة المستبد ومصلحتهم هم بالذات. ويستخدم هؤلاء، بوساطة بعض علمائهم، عقيدة "الجبر" (القول بالقضاء والقدر)، والفكرة القائلة أن الحكام أطباع يقسون

---

(225) الكواكبي: **المصدر السابق**، ص 48.

(226) **المصدر السابق**: ص49.

(227) **المصدر السابق**: ص 54.

(228) **المصدر السابق**: ص 58.

لاجتثاث جذور الداء والإثم، وهم مولعون بالرشوة والعطايا والرواتب الضخمة، ومن النادر أن يندموا على سلوكهم. و" النتيجة أن المستبد فرد عاجز لا قوة فيه ولا حول له إلا بالمتمجدين. والأمة المأسورة ليس لها من يحك جلدها غير ظفرها، ولا يقودها إلا العقلاء بالتنوير والإهداء. حتى إذا اكفهرت سماء عقول بنيها قيض الله لها منها قادة أبرارا يشترون لها السعادة بشقائهم، والحياة بموتهم. حيث جعل الله في ذلك لذتهم ولمثله خلقهم"[(229)].

ويعالج الكواكبي أيضا علاقة الاستبداد بالمال. ويستمد في هذه المعالجة عن " المحررين السياسيين من الإفرنج"، وبخاصة ممثلي البرجوازية، ويفتتح المعالجة بفكرة مستمدة يضعها بين المعترضين دون أن يذكر مؤلفها، إذ يقول : لو كان الاستبداد رجلا وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: "أنا الشر، وأبي الظلم، وأمي الإساءة، وأخي الغدر، وأختي المسكنة، وعمي الضر، وخالي الذل، وابني الفقر، وبنتي البطالة ، ووطني الخراب، وعشيرتي الجهالة"[(230)].

وينقل عن بعض الكتاب البرجوازيين فيقول:" ويصح وصف المال أن يقال: القوة مال، والعقل مال، والدين مال، والثبات مال، والجاه مال، والجمال مال، والترتيب مال، والاقتصاد مال، والحاصل،، كل ما ينتفع بثمرته الإنسان هو مال"[(231)]. وكل هذه الأسباب وثمراتها معرضة لإفساد الاستبداد ومجلبة فيه للوبال.

ويرى أن في النظام الطبيعي لا يأكل الحيوان (حتى السمك والهوام إلا العنكبوت) الفرد من نوعه، ولكن الإنسان يأكل الإنسان. ويرى أن الإنسان عاش دهرا طويلا يأكل لحم الإنسان فعلا، (ولا يزال بعض الزنوج يأكلون لحم الإنسان). وكان الفضل في أبطال هذه العادة أو السنة للحكماء والأنبياء. وكان الأولون يذبحون ويأكلون من يأسرون من أعدائهم فقط. "والمستبدون يأسرون جماعتهم ويذبحونهم قصدا، بمبضع الظلم ويمتصون دماء حياتهم بغصب أموالهم، ويقصرون أعمارهم باستخدامهم سخرة في أعمالهم، أو بغصب ثمرات أتعابهم. وهكذا لا فرق بين الأولين والآخرين في نهب وإزهاق الأرواح إلا في الشكل"[(232)].

ويستطرد كي يعطي رأيه في المرأة، التي يورد بحقها أفكارا رجعية منهن نساء فيقول أن النساء يشكلن أكثر من نصف الجنس البشري، ويخص بالذكر منهن نساء المدن. ويرى أن النساء اقتسمن مع الرجال أعمال الحياة، "وتحكمن بسن قانون عام به جعلن نصيبهن هين الأشغال، بدعوى الضعف. وجعلن نوعهن مطلوبا عزيزا بإيهام العفة. وجعلن الشجاعة والكرم سيئان فيهن، محمودتان في الرجال. وجعلن نوعهن يهين ولا يهان، ويظلم ولا يظلم فيعان.و على هذا القانون يربون البنات والبنين. ولهذا، سماهم بعض الأخلاقيين بالنصف المصر. وقال إن هذا الضرر يترقى مع الحضارة والمدنية على نسبة الترقية المضاعفة. فالبدوية تسلب الرجل نصف ثمرة أعماله. والحضرية تسلب إثنين من ثلاثة. والمدنية تسلب خمسة من ستة. وهكذا تترقى بنت العواصم"[(233)]

ويرى أن رجال البشر تقاسموا مشاق الحياة قسمة ظالمة أيضا، لأن رجال السياسة والدين ومن يلتحق بهم، وعددهم لا يتجاوز الواحد في المئة، يتمتعون بنصف ما يتمجد من دم البشر، أو زيادة، ينفقونه في الرفه والإسراف...ثم أهل الصنائع النفسية والكمالية والتجار الشرهون والمحتكرون وأمثالهم، ويقدرون كذلك بواحد في المئة. ويعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع والزراع." وهذه القسمة المتفاوتة بين ذرية آدم وحواء إلى هذه النسبة المتباعدة هي قسمة جاء بها الاستبداد السياسي"[(234)].

وهنا يورد الكواكبي النقد الذي يوجهه بعض الاشتراكيين إلى التفاوت الطبقي الظالم الموجود في مجتمعات استغلال الإنسان للإنسان: من مجتمعات إقطاعية ورأسمالية. ولكنه يستدرك:"نعم لا يقتضي أن يتساوى العالم الذي صرف زهوة حياته

(229) عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الإستبداد ومصارع الاستعباد**، ص 67.

(230) **المصدر السابق**: ص 68.

(231) **المصدر السابق**: ص 68.

(232) **المصدر السابق**: ص 70.

(233) **المصدر السابق**: ص 71.

(234) عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الإستبداد ومصارع الاستعباد**، ص 72.

في تحصيل العلم النافع أو الصنعة المفيدة بذلك الجاهل النائم في ظل الحائط ، ولا المجتهد المخاطر بالكسول الخامل. ولكن العدالة تقتضي غير ذلك التفاوت، بل تقتضي الإنسانية أن يأخذ الراقي بيد السافل فيقربه من منزلته، ويقاربه في معيشته"[235].

ويرى أن الإنسان" نسي عبادة الله وعبد المال والجمال وجعلهما منبته ومبتغاه كأنه خلق خادما لبطنه وعضوه فقط، لا شأن له غير الغذاء والتحاك"[236].

ويتحدث عن الانتظام العام للمجتمع ويعرفه بأنه معيشة الاشتراك العمومي التي جاء بها الإسلام. ولكنها لم تدم أكثر من قرنين، وكان فيها المسلمون لا يجدون من يدفعون لهم الصدقات والكفارات ! وذلك أن الدولة الإسلامية كما أسست حكومة ديمقراطية، أسست أيضا أصول هذه المعيشة التي يتمناها أغلب العالم المتمدن الإفرنجي ! مع أن فيها جمعيات منتظمة تعمل من أجل هذه الغاية.

وكذلك تركت الشريعة الإسلامية معظم الأراضي الزراعية ملكا لعامة الأمة يستنبتها ويستمتع بخيراتها العاملون فيها فقط وليس عليهم غير العشر والخراج الذي لا يجوز أن يتجاوز الخمس لبيت المال، ويوافق على امتلاك الثروات بثلاثة شروط:

أولا:– أن لا يكون إحراز المال بوجه مشروع حلال، أي بإحرازه من بذل الطبيعة أو بالمعارضة، أو في مقابل عمل، أو في مقابل ضمان.

ثانيا:– أن لا يكون في التمويل تضييق على حاجيات الغير، كاحتكار الضروريات أو مزاحمة الصناع والعمال الضعفاء، أو التغلب على المباحات، مثل امتلاك الأراضي التي جعلها الخالق ممرحا لسائر مخلوقاته. ويوافق على تحديد ملكية الأرض المتبع في الصين(في أيامه) التي لا تتجاوز عشرين كيلو مترا مربعا.

ثالثا: –أن لا يتجاوز المال قدر الحاجة بكثير، لأن إفراط الثروة مهلكة للأخلاق الحميدة في الإنسان، فإنه ليطغى أن رآه استغنى. ويوافق على تحريم الربا من وجهة نظر الدين والحكمة والعدالة. ولكنه يرى أنه صحيح ونافع من وجهة نظر إنماء ثروات الأفراد والأمم. ويرى أن حرص التمويل أو الطمع القبيح، يقل كثيرا عند " أهالي الحكومات العادلة المنتظمة ما لم يكن فساد الأخلاق متغلبا على الأهالي، كأكثر الأمم المتمدنة في عهدنا، لأن فساد الأخلاق يريد في الميل إلى التمويل في نسبة الحاجة الإسرافية". ويذكر قول "المدققين" في ثروة بعض الأفراد في الحكومات العادلة أكثر ضررا منها في الحكومات المستبدة. إذ في الأولى يصرف الأغنياء أموالهم لإفساد أخلاق الناس وإخلال المساواة وإيجاد الاستبداد، أو يصرف الأغنياء في الثانية أموالهم في الأبهة والتعاظم إرهابا للناس وتعويضا للسفالة الحقيقية بالتعالي الباطل، ويسرفون الأموال في الفسق والفجور. ولهذا تزول ثروات هؤلاء بسرعة (والحمد لله) وتتجنب بلادهم الفوضويين الذين تعرفهم أوروبا، والذين قاموا لمقاومة الاستبداد المالي[237].

ويعود الكواكبي، بعد هذا الاستطراد الطويل، إلى الاستبداد وعلاقته بالمال، فيقول: " أن الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضة لسلب المستبد وأعوانه وعماله غصبا، أو بحجة باطلة، وعرضة أيضا لسلب المعتدين من اللصوص والمحتالين الرائعين في ظل أمان الاستبداد. وحيث المال لا يحصل إلا بالمشقة، فلا تختار النفوس الإقدام على المتاعب مع عدم الأمن على الانتفاع بالثمرة"[238].

ويقال: العاقل من يخفي ذهبه وذهابه ومذهبه. ويقال أسعد الناس الصعلوك الذي لا يعرف الحكام ولا يعرفونه، هذا ينطبق على الدولة الاستبدادية[239]. ويرى أن " من طبائع الاستبداد أن الأغنياء أعداؤه فكرا، وأوتاده عملا. فهم ربائط المستبد، بذلهم فيأسفون، ويستدرهم فيحفون. ولهذا يرسخ الذل في الأمم التي يكثر أغنياؤها. أما الفقراء فيخافهم المستبد خوف النعجة من

(235) **المصدر السابق:** ص 72.

(236) **المصدر السابق:** ص 73.

(237) عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الإستبداد ومصارع الاستعباد،**: ص 74–82.

(238) **المصدر السابق:** ص 83.

(239) **المصدر السابق:** ص 83.

الذئاب. ويتحبب إليهم ببعض الأعمال التي ظاهرها الرأفة، يقصد بذلك أن يغصب أيضا قلوبهم التي لا يسلكون غيرها. والفقراء كذلك يخافونه خوف دناءة ونذالة، وخوف البغاث من العقاب. فهم لا يجسرون على الإفتكار فضلا عن الإنكار ، كأنهم يتوهمون أن داخل رؤوسهم جواسيس عليهم. وقد يبلغ فساد الأخلاق الفقراء أن يسرهم فعلا رضاء المستبد عنهم بأي وجه كان رضاؤه"[240].

ويقارن الكواكبي بين الاستبداد الغربي والاستبداد الشرقي فيقول: "والغربيون منهم (من المستبدين) يعينون الأمة على الكسب، والشرقيون لا يفتركون في ذلك. وهذه جملة الفروق بين الاستبداديين الغربي والشرقي، التي منها أن الاستبداد الغربي يكون أحكم وأرسخ وأرشد، ولكن مع اللين. والشرقي يكون مقلقلا سريع الزوال، ولكنه (يكون) مزعجا. ومنها أن الغربي إذا زال تبدل بحكومة عادلة تقيم ما ساعدت الظروف أن تقيم. أما الشرقي فيزول ويخلفه استبداد شر منه، لأن من دأب الشرقيين أن لا يفتكروا في مستقبل قريب كان أكبر همهم منصرفا إلى ما بعد الموت فقط"[241]

وفي إطار هذا كان على الكواكبي أن يذكر الأحزاب السياسية المنظمة في الغرب، التي تتصارع على السلطة، وعندما يزول حكم حزب، يحل محله حكم حزب آخر فيه الديمقراطية والعدالة، حيث حاجة الشرق لهذه التعددية الحزبية.

ويعالج الكواكبي كذلك تأثير الاستبداد في الأخلاق، فيلاحظ أن "الاستبداد يتصرف في أكثر الأميال الطبيعية والأخلاق الحسنة فيضعفها أو يفسدها أو يمحوها، فيجعل الإنسان يكفر بنعم مولاه لأنه لم يملكها حق الملك ليحمده عليها حق الحمد. ويجعله حاقد على قومه لأنهم عون الاستبداد عليه، وفاقدا حب وطنه لأنه غير أمن على الاستقرار فيه، ويود لو انتقل منه، وضعيف الحب لعائلته لأنه ليس مطمئنا على دوام علاقته بها، مختل الثقة في صداقة أحبابه لأنه يعلم منهم أنهم مثله لا يملكون التكافؤ، وقد يضطرون لإضرار صديقهم ، بل وقتله ، وهم باكون"[242] ويحول الاستبداد الإنسان إلى بهيمة لا تهتم إلا بالملذات البهيمية، وبهذا يصبح شديد الحرص على حياته الحيوانية وإن كانت تعيسة. وكيف لا يحرص عليها وهو لا يعرف غيرها من حياة علمية وأدبية واجتماعية راقية...ويسلب الاستبداد الراحة الفكرة فتمرض العقول والنفوس والأجسام بالذات، ويقلب الحقائق في الأذهان، ويتلاعب حتى بحقائق الدين، كما فعل بعض القياصرة والملوك الأولين. ويجعل الاستبداد بعضهم يقولون: إن الاستبداد يلين الطباع ويلطفها، ويفضلونه على الديمقراطية. ويقولون أنه يعلم الطاعة والانقياد، ويربي النفوس على احترام الكبير وتوقيره، ويقلل الفسق والفجور والجرائم، والواقع غير ذلك[243].

وتفعل العدالة في الأخلاق ما تفعله العناية في إنماء الشجر. فالأقوام كالأجسام، إن تركت مهملة تزاحمت أشجارها وسقم أكثرها، وتغلب قويها على ضعيفها فأهلكه. وهذا مثل القبائل المتوحشة. وإن صادفت بستانيا يهمه بقاؤها وزهوها فدبرها حسبما تطلبه طباعها، قويت وأينعت وحسنت ثمارها. وهذا مثل الحكومة العادلة. وإذا بليت بحطاب لا يعنيه إلا عاجل الاكتساب، أفسدها وخربها. وهذا مثل الحكومة المستبدة. ومتى كان البستاني أو الحطاب غريبا لم يخلق من تراب الديار، وليس له فيها فخار، ولا يلحقه منها عار، إنما همه الحصول على الفائدة العاجلة ولو باقتلاع الأصول. فبناء على هذا المثال، يكون مقام الاستبداد بإزاء الأخلاق مقام ذلك الحطاب الذي لا يرجى منه غير الإفساد[244].

ولا تكون الأخلاق صحيحة إذا لم تتماشى على ناموس. وليس لأسير الاستبداد ناموس، لأنه كالحيوان مملوك العنان، يقاد حيث يراد، ويعيش كالريش، يهب حيث تهب الريح، لا نظام ولا إرادة. ومتى فقد إرادته فقد أخلاقه، لأن لا نية له. وقد قال الفقهاء: لا نية للرقيق في كثير من أحواله، إنما هو تابع لنية مولاه.

ويعلم الاستبداد، حتى الأخيار، النفاق والرياء، ويعلم الأشرار تحقيق غيهم لأن الاستبداد يلقي عليه شره ورهبته، ويمنع الناس عن النهي عن المنكر. ويكون المتصدرون للوعظ والإرشاد، في عهد الاستبداد، متملقين مرائين(وأقوال مطلقا لا غالبا).

---

(240) **المصدر السابق:** ص 83.

(241) **المصدر السابق:** ص 86.

(242) **المصدر السابق:** ص 87.

(243) عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الإستبداد ومصارع الاستعباد:** ص 92.

(244) **المصدر السابق:** ص 93.

وفي الحكومات الحرة (الديمقراطية) خصصت مجالس نواب وظيفتها السيطرة والاحتساب على الإدارة العمومية السياسية. والاستبداد يجعل الناس لا يثقون بعضهم ببعض، لذلك، يصعب عليهم الاشتراك في الحياة ، ويؤدي هذا بهم إلى البؤس والتواكل والتخاذل والتقاعس والفشل. مع أن الاشتراك أعظم سر في الكائنات." به قيام كل شيء ما عدا الله وحده. به قيام الأجرام السماوية. به قيام المواليد. بقه قيام الأمم والقبائل. به قيام العائلات وأحشاء الجسم...نعم الاشتراك هو السر، كل السر، في نجاح الأمم المتمدنة. به أكملوا ناموس حياتهم. به ضبطوا نظام حكوماتهم. به قاموا بعظائم الأمور. به نالوا كل ما يغبطهم عليه غيرهم"[245].

ويدرس، الكواكبي أيضا، تأثير الاستبداد في التربية. فيرى أن الله خلق في الإنسان استعدادا للإصلاح واستعدادا للفساد. فأبواه يصلحانه، وأبواه يفسدانه. والاستبداد والتربية عاملان متعاكسان، فكل ما تبينه التربية، مع ضعفها، يهدمه الاستبداد بقوته. وأهم أصول التربية وجود المربين، وأهم فروعها وجود الدين. والحكومات المنتظمة تتولى ملاحظة تربية الأمة... أما المعيشة البشرية في الحكومات المستبدة فتستغني عن التربية لأنها محض نماء يشبه نماء الأشجار الطبيعية في الغابات والأحراش"[246].

ويلح الكواكبي على " المسليات" أو "المعزيات". فالكواكبي يرى أن الفقراء يشعرون بآلامهم، ولكنهم يجهلون أسبابها، وقد يعيدونها إلى السعد أو الحظ أو الطالع أو القدر. وليعروا أنفسهم يلجأون إلى المسليات لينسوا بؤسهم. وأهم هذه المسليات، المسليات الدينية. وفي هذا يقول الكواكبي: "الأسير المعذب المنتسب إلى دين يسلي نفسه بالسعادة الأخروية فيعدها بجنان ذات أفنان ونعيم مقيم أعده له الرحمن. ويبعد عن فكره أن الدنيا عنوان الآخرة، وأنه ربما كان خاسر الصفقتين. ولبسطاء الإسلام مسليات ، أظنها خاصة بهم، يعطفون مصائبهم عليها. وهي نحو قولهم : الدنيا سجن المؤمن. المؤمن مصاب، إذا أحب الله عبدا ابتلاه. هذا شأن آخر الزمان.حسب المرء لقيمات يقمن به"[247]. ويسميها مسليات مثبطات.

ويرى أن هذه المسليات المثبطات تهون كلها عند ذلك السم القاتل الذي يحول الأذهان عن التماس معرفة سبب الشقاء فيرفع المسؤولية عن المستبدين ويلقيها على عاتق القضاء والقدر، بل على عاتق الإسراء المساكين أنفسهم. وأعني بهذا السم سوء فهم العوام، وبله الخواص، لما ورد في التوراة من نحو (يد الله على قلب الملك)، ولما ورد في الإنجيل من نحو (إخضعوا للسلطان، ولا سلطة إلا من الله و(الحاكم لا يتقلد السيف جزافا، إنه مقام للانتقام من الشر)، ولما ورد في الرسائل من نحو (فتخضع كل نسمة للسلاطين المقامة من الله). وقد صاغ وعاظ المسلمين ومحدثوهم من ذلك قولهم: (السلطان ظل الله في الأرض) و(الظالم سيف الله في الأرض ينتقم به ثم ينتقم منه) و (الملوك ملهمون). هذا وكل ما ورد في هذا المعنى، إن صح، فهو مقيد العدالة أو محتمل للتأويل بما يعقل وبما ينطبق على حكم الآية الكريمة التي فيها فصل الخطاب وهي (ألا لعنة الله على الظالمين) وآية (ولا عدوان إلا على الظالمين). في هذا، نقد لما جاء في التوراة والإنجيل والقرآن من آيات تحض على الخضوع للحكام لأنهم ممثلو الله على الأرض، أو خلفاء الله في الأرض، أو سيوف الله في الأرض[248].

ويلح الكواكبي، بعد ذلك، على قيمة التربية في الأمم الحرة، ويصف كيف تتم تربية الإنسان في الدول المستبدة، وكيف أنها ضئيلة جدا، همها تعليم الإنسان الخوف والطاعة والتقية والتملق، وكيف أن حياة الفقراء شقاء بشقاء...ويقول في النهاية أن التربية ضالة الأمم، وفقدها هي المصيبة العظمة في الشرق[249]

ويعالج كذلك الكواكبي تأثير الاستبداد في الترقي أو التقدم، فيرى أن الحكرة سنة عامة في الخليقة، دائبة بين شخوص و هبوط، فالترقي هو الحركة الحيوية، أي حركة الشخوص، ويقابله الهبوط، وهو الحركة إلى الموت، أو الانحلال، أو الاستحالة، أو الانقلاب. وهذه الحركة في شخوص وهبوط. فإذا رأينا في أمة آثار حركة الترقي (الشخوص) هي الغالبة على

---

(245) منير موسى: **المصدر السابق**، ص 166.

(246) الكواكبي: **المصدر السابق**، ص 114.

(247) عبد الرحمان الكواكبي: **المصدر السابق**: ص 116.

(248) **المصدر السابق**، ص 118.

(249) **المصدر السابق**: ص 126.

أفرادها، حكمنا لها بالحياة، ومتى رأينا عكس ذلك، قضينا عليها بالموت. وذلك (لأن الأمة هي مجموع أفراد يجمعها نسب، أو وطن، أو لغة، أو دين)، كما أن البناء مجموع أنقاض.

والاستبداد يقلب السير من الترقي إلى الانحطاط ، من التقدم إلى الانحطاط، من التقدم إلى التأخر، من النماء إلى الفناء، ويلازم الأمة ملازمة الغريم الشحيح إلى أن ينحط بها إلى مرتبة العجماوات التي لا تهتم إلا بما يحفظ حياتها الحيوانية فقط. فعلى العلماء أن يسعوا إلى رفع الضغط عن العقول لينطلق سبيلها في النمو، فتمزق غيوم الأوهام التي تمطر المخارف[250]

وعلى غرار أفلاطون وأرسطو، يرى الكواكبي أن المجتمع جسم، الأفراد فيه أعضاء، يجب أن يكون لكل منهم وظيفة نافعة ، للمحافظة على حياة الكل: الجسد الاجتماعي. ويهاجم الملاهي وما يتصل بها، ويخفف من قيمة التجارة، ويرفع من قيمة وشرف "القلم والمحراث والمطرقة"(أي العلماء أو المفكرين والفلاحين والعمال أو الصناع) [251]

ويعود إلى التعبير عن إعجابه بحكومات الغرب الراقية والمتمدنة وما وصلت إليه من عدل وحرية وحسن تنظيم سياسي وإداري. وينهم الكواكبي كتابه، الذي يخصصه لعلاج الاستبداد، أو التخلص منه. ويضع، في هذا المجال ثلاث قواعد يسميها "قواعد رفع الاستبداد" وهي:

1- الأمة التي لا يشعر كلها أو أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية.

2- الاستبداد لا يقاوم بالشدة، إنما يقاوم باللين والتدريج.

يريد الكواكبي، من خلال ذلك، أن يتخلص من الاستبداد بالتعليم والإرشاد والدعوة إلى الإصلاح، والنهي عن النكر، لا بالقوة والثورة. فهو يريد، أن يتجنب الفتنة ونكباتها(!) لذا، يقول:"ومبنى قاعدة أن الاستبداد لا يقاوم بالشدة إنما يقاوم بالحكمة والتدريج، هو أن الوسيلة الوحيدة الفعالة لقطع دابر الاستبداد هي ترقي الأمة والإدراك والإحساس. وهذا لا يتأتي إلا بالتعليم والتحميس. كما أن إقناع الفكر وإذعانه إلى غير مألوفه لا يتأتى إلا في زمن طويل، لأن العوام ، مهما ترقوا في الإدراك، لا يسمحون باستبدال العافية بالقشعريرة العافية إلا بعد التروي المديد... ثم إن الاستبداد محفوف بأنواع القوات، التي منها قوة الإرهاب، وقوة الجند، لا سيما إذا كان الجبد غريب الجنس(المرتزقة)، وقوة المال، وقوة الألفة على القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة أهل الثروات... فهذه القوات تجعل الاستبداد كالسيف لا يقابل بعصا الفكر العام. ومن طبع الفكر العام أنه إذا فار في سنة يفور في سنة، وإذا فار في يوم يفور في يوم. بناء عليه، يلزم لمقاومة الاستبداد تلك القوات الهائلة مقابلتها بما يفعله الثبات والعناد. الاستبداد لا ينبغي أن يقاوم بالعنف، كي لا تكون فتنة تحصد الناس حصدا"[252]

ولكن الكواكبي يستدرك فيقول:"على أن الاستبداد قد بلغ من الشدة درجة تنفجر عندها الفتنة انفجارا طبيعيا. فإذا كان في الأمة عقلاء يتباعدون عنها، حتى إذا سكنت ثورتها نوعا، قضت وظيفتها في حصد المنافقين، يستعملون حينئذ الحكمة في توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة، وخير ما تؤسس يكون مع من لا عهد له باستبداد ولا علاقة بالفتنة"[253].

ولقد تناول الكواكبي في كتابه "أم القرى" انحطاط المجتمع الإسلامي عموما، والعربي خصوصا بالتوسع والتفصيل وأرجعه إلى أسباب دينية وسياسية وأخلاقية تناولت تأثير عقيدة الجبر والاسترسال في الاختلاف والتفرقة في الدين.

حيث دعا إلى الابتعاد عن التعصب، والأخذ بمعطيات العلم، وتحقيق حرية المعتقدات، والعدل والمساواة بين الناس، واحترام حرية القول، والابتعاد عن الجهل، وترك البغض والإتحاد في مواجهة الشرور ، ومقاومة الاستبداد، وتحقيق الديمقراطية.

إن الكواكبي يسعى لإقامة حكم يقوم على الشورى، كما في أيام الخلفاء الراشدين، والإصلاح السياسي الذي يريده مترافق مع الإصلاح الديني، وهذا يكون بالعودة إلى الإسلام الأول، بعد تنقية الإسلام الحالي مما دخله من بدع وأساطير وخرافات وترهات عن جوهر الدين وأصالته.

---

(250) **المصدر السابق**: ص 133

(251) عبد الرحمان الكواكبي: **المصدر السابق**:: ص 157.

(252) **المصدر السابق**: ص 174.

(253) **المصدر السابق**: ص 173.

المطلب الثالث: الاصلاح عند عبد الحميد بن باديس(1889–1940)

ولد عبد الحميد بن باديس في سنة (1308هـ–1889م) في قسنطينة، وكانت أسرته ذات نفوذ سياسي في المغرب العربي، فوالده عمل عضوا في المجلس الجزائري الأعلى والمجلس العام، كما كان عضوا في المجلس العمالي. رحل بن باديس في طلب العلم إلى أقطار متعددة في الوطن العربي ، حيث رحل في عام 1908 إلى تونس، وانتسب إلى جامع الزيتونة، وأخذ عن أكابر علماء الزيتون إذ كان جادا نشيطا في تلقي الثقافة العربية الإسلامية، وقد تخرج وهو يحمل شهادة التطويع في سنة (1911–1912). وبعد عودته من تونس مارس في الجزائر التعليم في الجوامع، وكان يلقى في تعليمه معارضة شديدة، إذ عمل أعداؤه على منعه من التدريس ، وخلقوا المكائد له، ولفقوا عليه التهم، وهذا هو شأن كل مجدد إصلاحي في مجابهة التقليدي والمألوف. ثم رحل ابن باديس إلى بيت الله الحرام، وأتاحت له هذه الرحلة إلى المشرق العربي الاتصال بأطراف متعددة ، فازداد معرفة وخبرة من خلال لقاءاته مع العلماء أمثال الشيخ "بخيت" بوساطة معلمه الشيخ حمدان لونيسي الذي كان قد سبقه إلى المشرق العربي برحلته هذه، ولقد ازداد خبرة بأحوال العرب ومعاناتهم فاستقر رأيه على أن الثورة هي الملاذ الوحيد، فجمع من حوله بعد عودته إلى موطنه(1332هـ–1913م) النخبة المختارة ، وانطلقوا بزعامته إلى الميادين التربوية ، فأحيا النفوس وبعث الضمائر الخامدة، والقلوب الهامدة، واعتمد في تجديده على العلم، وإيقاظ العقول، فأعاد الثقة للناس، وزرع بذرة الثورة، آمن بالحرية، واستمر يواصل النضال ويحقق، ولا يهدأ له بال، غير مبال بنفسه، ولا بصحته لأنه آمن بما هو أجل وأعظم، آمن بشعب الجزائر، وقضاياه العادلة، وتحرره من كل مستعمر ودخيل. فجد واجتهد وأعطى... إلى أن وفاه الله مساء يوم الثلاثاء في ربيع الأول (1359هـ– أفريل 1940م)، فشيعه شعب الجزائر في قسنطينة في يوم مشهود ومرحلة صعبة، وظروف قاسية وحرب طاحنة هي الحرب العالمية الثانية، وقد كتب على قبره" هنا يرقد العلامة الأستاذ الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس ، باعث النهضة العربية في الجزائر، وزعيمها المقدام"[254].

كان ابن باديس مرهف الحس ، متواضعا، موهوبا، وكان مهيبا ، صارم الوجه، يحس من يراه أنه أمام جبل راسخ رغم قصر قامته أدرك ابن باديس روح العصر، وآمن بالإسلام، وأحاط بمشكلات المجتمع الإسلامي فاختار طريق الإصلاح دون تزين ينسيه العصر، وكانت شخصيته قوية ماضية العزم حتى قورنت بشخصية جمال الدين الأفغاني في تراثها وشمولها وتعبيرها عن جوانب المشكلات الاجتماعية والأخلاقية والدينية والعلمية والسياسية التي يتخبط فيها المجتمع الإسلامي. فسر ابن باديس القرآن تفسيرا سلفيا، يراعي فيه معطيات العصر، ودرس كتاب الأمالي، وديوان الحماسة، وديوان المتنبي، ومقدمة ابن خلدون، والعواصم، ودلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، بالإضافة إلى القرآن الكريم.

وكان إلى ذلك شاعرا وخطيبا، وفقيها، وهو أيضا مصلح ديني واجتماعي يحارب التقاليد والبدع، ويدعو للنهضة والحضارة، معتبرا الحب والأخلاق جوهر المدنية، يقول:" أنا زارع محبة، ولكن على أساس العدل والإنصاف والاحترام مع كل من أحد ، من أي جنس كان، ومن أي دين كان، فأعملوا للأخوة ولكن مع كل من يعمل للأخوة، وبذلك تكون الأخوة صادقة[255]. وبالإضافة إلى كل هذا فهو صحفي قدير، يطلع ويكتب ويقرأ بالعربية والفرنسية، وهو أيضا صوفي زاهد، تأثر بالغزالي ، وسمي كتابه (أحياء علوم الدين) بكتاب الفقه النفسي، وبأبي بكر بن العربي في كتابه (العواصم من القواصم). ويظهر تأثير أبي بكر بن العربي في كتابه(العقائد الإسلامية) الذي لم يسلك فيه مسلك الفلاسفة، ولا منهج المتكلمين، وإنما نهج فهم طريق القرآن في الاستدلال ، وأساليبه في الرد والحجاج، وهو يعتقد أن المدارك الإنسانية التي تمتاز، بقوة التحليل والتركيب هي التي تجعلها تتغلب على الطبيعة وتسخرها، وأن الظواهر الاجتماعية تخضع لمبدأ الأسباب والمسببات، وأنه لا ينبغي الوقوف عند مجرد المحسوسات وعلمنا الله ألا ننظر إلى ظواهر الأمور دون البواطن، وننظر من المحسوس إلى المعقول، ونجعل من حواسنا خادمة لعقولنا، ونجعل عقولنا هي المتصرفة الحاكمة بالنظر والتفكير[256].

(254) عمار طالبي: **عبد الحميد بن باديس: حياته وآثاره**، الشركة الجزائرية للطباعة والنشر والتوزيع، ج1،سنة 1986، ص 95.

(255) **المصدر السابق:** ص 92.

(256) **المصدر السابق:** ص 93–94.

ومع ذلك فقد تناولنا النقاد جوانب سلبية في شخصية ابن باديس، وخاصة من درس منهم الجوانب السياسية في فكره، فقد ذكر هؤلاء أن ابن باديس كان نصيرا للإدارة الفرنسية، ودللوا على ذلك عندما انفجرت حوادث قسنطينة الدامية في سبتمبر عام 1936، كان ساعيا إلى إعادة الهدوء والاستقرار. ورغم أن ابن باديس قد اتخذ عهدا عند أستاذه الشيخ حمدان لونيسي، ألا يقبل منصبا في الإدارة الفرنسية، وقيل أيضا أنه كان هو نفسه يطلب من طلابه أن يفعلوا الشيء نفسه، رغم كل هذا، فقد كانت التهم تنهال على ابن باديس لانتمائه الطبقي ولمغادرته الجزائر في ظروفها الصعبة، حيث غادرها في عام 1908 إلى تونس ، وأعاد الكرة بالمغادرة إلى تونس والمشرق العربي عشية الحرب العالمية الأولى[257]. وقد يكون فعل ذلك للهروب من التجنيد الإجباري الذي فرضته فرنسة على شعب الجزائر. كما يأخذ عليه الكثير من المفكرين، على أنه كان يعمل في إطار السياسة الفرنسية، بينما يرى بعضهم الآخر، أنه كان يعمل جاهدا للانفصال عن فرنسة ولكن بالوسائل السلمية [258]. ويبدو واضحا للمطلع على كتابات ابن باديس على أنه كان يمقت الفرنسيين كمستعمرين ويرى، فيهم امتداد للصليبيين، ولكنه كان يلجأ في صراعه للطرائق السلمية خوفا من بطشهم، وقد كان في كل مناسبة متاحة يحاول أن يؤكد "أن كل محاولة لحمل الجزائريين على ترك جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو تاريخهم أو أي شيء من مقوماتهم، فهي محاولة فاشلة، مقضي عليها بالخيبة..

"...والواجب يؤكد على أن فرنسة والجزائر شعبان اثنان، رافضا فكرة الاندماج . وقد أكد ذلك كرئيس لجمعية العلماء في أكثر من مناسبة: إننا نراهما كذلك وهما في الواقع وبالطبع كذلك، ولا يمنع هذا من تعاونهما كأخوين، لا كسيد وعبد[259].

من هنا يمكن أن نحدد أن نواة الحركة الإصلاحية الجزائرية تميزت بعنصرين أساسيين: هما شخصية عبد الحميد ابن باديس وعمله، ثم ما يمكن أن نسميه جماعة الشهاب، وبعد ذلك تطورت الحركة الإصلاحية تطورا هاما بتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في عام 1931، ونظرا لدور ابن باديس الفكري في هذه الجمعية لا بد من تحديد أسسها.

لقد كانت الفكرة الأساسية في إنشاء هذه الجمعية عائدة إلى خريجي الزيتونة والمشرق، وهي تعود إلى العام 1924. ففي هذا التاريخ اتصل ابن باديس مع أصدقائه وتلامذته لإقناعهم بفائدة إنشاء جمعية ستكرس للأخوة والثقافة ، والتي تهدف إلى توحيد المثقفين الحاصلين على الثقافة العربية، والتي تسمح لهم أن يتعارفوا بصورة أفضل، وأن ينسقوا جهودهم في مجال التعليم العربي، وأن يوحدوا عقيدتهم الدينية[260]...وبعد بضعة أشهر أصدر ابن باديس المنتقد ثم الشهاب في فيفري 1925، آملا أن يحقق بسهولة أكثر التقارب بين المثقفين المسلمين الجزائريين ذوي الاتجاه الإصلاحي وفي 26 فيفري 1925م وجه نداء إلى المثقفين الإصلاحيين كان نواة لميلاد جمعية العلماء المقبلة "أيها السادة المثقفون أنصار الإصلاح، الذين تجدون أنفسكم مبعثرين في أنحاء القطر الجزائري، هلم واتحدوا وتعارفوا بتأسيس حزب ديني محض، هدفه تطهير الدين من الخرافات والمعتقدات الخاطئة التي أدخلها الجهلة، وساعدوا على العودة إلى الأصول القرآنية والنبوية، وعلى سنة الأجيال الثلاثة الأولى... إننا نأمل أن يكتب كل مثقف موافق على هذا الاقتراح، ويرغب التجاري معه بين المثقفين وأنصار الإصلاح إلى إدارة الجريدة مبنيا أفكاره ، فإذا ما تلقينا شهادات موافقة بعدد كاف سنشرع في تأسيس هذا الحزب الديني وفقه الله [261]، وكانت النتيجة أن تدفقت الموافقات على إدارة الشهاب بأعداد كبيرة، ولاقى اقتراح ابن باديس تجاوبا من أغلب المؤمنين بالاتجاه الإصلاح. ولقد أدت جهود هؤلاء المثقفين المسلمين إلى تأسيس جمعية العلماء في عام 1931، وكان أول اجتماع لهذه الجمعية في 5/ جانفي/ 1931 في نادي الترقي في العاصمة الجزائر، فأقرت نظامها الداخلي، وانتخب لجنة القيادة من الرئيس ابن باديس والأمين العمودي والطيب العقبي، ومبارك الميلي، وإبراهيم بيوض. وقد أعلنت بيانها على أنها حركة غير سياسية، وقد فسر هذا الإعلان بعدم الاشتغال بالسياسة على أنه مناورة ماهرة أكثر منه رفضا جماعيا لكل عمل سياسي.

---

(257) أبو القاسم سعد الله: **الحركة الوطنية الجزائري**، ص 446.

(258) محمد الميلي: **ابن باديس وعروبة الجزائر**، ص 31.

(259) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**: م2، ج3 ، ص 356.

(260) عبد الكريم أبو الصفصاف: **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، ص 99.

(261) عبد الكريم أبو الصفصاف: **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**: ص 107.

وبدءا من عام 1932 أصبحت الجمعية كليا ملكا لأنصار ابن باديس، وكان عليها أن تتوجه نحو الشعب ، وأن تكسب الرأي العام الشعبي، وانتشر عشرون عالما في جميع أنحاء الجزائر بتوجيه من ابن باديس بغاية حملة واسعة من الدعاية للجمعية وأهدافها[262].

ولقد اشتمل القانون الأساسي للجمعية على أربعة وعشرون فصلا وفيه " أنه تأسست في عاصمة الجزائر جمعية إرشادية تهذيبية تحت اسم جمعية العلماء، لا يسوغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتدخل في المسائل السياسية، والقصد منها هو محاربة الآفات الاجتماعية كالخمر، والميسر، والبطالة والفجور، وكل ما يحرمه صريح الشرع وينكره العقل، وتحجره القوانين الجاري بها العمل، وتتذرع الجمعية للوصول إلى غايتها بكل ما تراه صالحا نافعا لها غير مخالف للقوانين المعمول بها[263]

لكن أهداف الجمعية في إصلاح المجتمع الجزائري كان واضحا منذ تأسيسها ومبنيا على الآية القرآنية "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغروا ما بأنفسهم" ولذلك عد المفكرون الحركة الإصلاحية التي قادتها جمعية العلماء الباعث الحقيقي، والعامل الرئيسي الأول في النهضة الجزائرية. ولقد كتب الكثير من أهداف الجمعية فحصرها فريق في التعليم العربي ومحاربة الخرافات، وتطهير الإسلام مما علق به من شوائب، بينما ذهب فريق آخر إلى ربطها بالنشاط السياسي ومعاداة الاستعمار، وبفكرة تكوين الدولة الجزائرية، ورأى فريق ثالث أن العلماء لا يتعدون كونهم مجموعة مثقفين وردا على الجزائر من الخارج، فعمدوا إلى تأسيس جمعية غرضها إحياء ما مات من مظاهر اللغة العربية، كما ترى عند بعضهم أيضا أن الجمعية بالإضافة إلى ترك الخرافات الدخيلة على الإسلام والرجوع للإسلامية البسيطة الأساس، النقية المبادئ، أنها ترمي إلى تثقيف القوم وتهذيبهم دينيا، وأدبيا، وعلميا، كما أنها ترمي إلى إحياء الإسلام بإحياء الكتاب والسنة، وإحياء اللغة العربية وآدابها، وإحياء التاريخ الإسلامي وآثاره رجاله المخلصين، أما فرحات عباس الذي لم يكن من العلماء، ولا من المثقفين بالعربية، فقد لخص أهدافها بالرجوع إلى العربية والإسلام، ومحاربة أصحاب الزوايا والطرقيين المتواطئين مع الاستعمار، وتكوين إطارات الثقافة العربية. أما الإدارة الفرنسية فقد رضعت أهداف الجمعية في تجديد الإسلام وتطهيره من الخرافات التي ألصقها به شيوخ الزوايا، وتطوير التعليم الديني، والثقافة العربية، ولقد لخص أهدافها بعض الكتاب الفرنسيين[264].

في فهم لغة القرآن، والرجوع إلى الثقافة الإسلامية القديمة، وجعل المغرب العربي قلعة للعبقرية الشرقية في وجه الغرب، وتنقية الدين الإسلامي وتبسيطه، وقد قال بعضهم في هذا الصدد" أن برنامج العلماء ديني وثقافي في آن واحد ، فمن الوجهة الدينية أرادوا الرجوع بالإسلام في الجزائر إلى نقاوته الأصلية ، ومن الوجهة الثقافة سعوا إلى جمع شتات المجموعة الإسلامية بالتقريب بين مختلف المذاهب الإسلامية، بقصد خلق كتلة واحدة من المسلمين الجزائريين[265]. أخيرا نرى أيضا بعض العلماء والمفكرين يلخصون أهداف الجمعية بإصلاحات لإعادة الإيمان إلى صفائه، وبإصلاحات أيضا لتعريب الجزائر المهددة بالفرنسية، ومن أجل ذلك كان العلماء يعنون مكافحة الحركة المتواطئة مع الاستعمار، والعمل على تكوين قواعد عربية الثقافة إذ منذ عام 1931 والعلماء يؤلفون "كتبا"[266]. في تاريخ الجزائر الوطني باللغة العربية، وهذا قد كون مولد النزعة القومية. حيث ظهرت في هذه الكتب بالعربية كلمات ذات معنى جديد: مثل وطن، والأمة الجزائرية، والشعب. ولكن هذا الشعور القومي الجزائري كان كغيره من الشعور القومي العربي الآخر، كان مرتبطا مباشرة بالحركة العربية الإسلامية ، وتجربة النهضة العربية، ولقد كانت الجمعية تنشر أفكارها في المجلات التي ملكتها مثل الشهاب، والسنة، والشريعة المطهرة، والبصائر ومع أن العلماء تجنبوا بادئ الأمر التدخل في الحياة السياسية ، لكنهم كثيرا ما اتخذوا موقفا، وبخاصة ضد أنصار الدمج[267].

---

(262) **المصدر السابق:** ص 109.

(263) **المصدر السابق:** ص 11.

(264) عبد الكريم أبو الصفصاف: **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:** ص :108.

(265) **المصدر السابق:** ص 93-94.

(266) **المصدر السابق:** ص 142.

(267) **المصدر السابق:** ص 142.

ومهما كانت الآراء التي قيلت في هؤلاء العلماء، فإنه من المؤكد أنهم لم يكونوا في تفكير واحد، بل أفكارهم متعددة، ولا في توجه واحد، بل باتجاهات متعددة. وإنما كان يجمعهم هدف واحد هو الإسلام ومحبة الجزائر.

ولما كان عبد الحميد بن باديس رائد هؤلاء العلماء ورئيس الجمعية ومحور تفكيرها، يمكن أن نتعرف أكثر أهداف الحركة الإصلاحية الجزائرية بشكل عام، ونهجه الفكري الإصلاحي كعامل أساسي في النهضة الجزائرية الحديثة بشكل خاص، هذه الحركة الإصلاحية كانت إرهاصا للثورة الجزائرية الكبرى التي أطاحت بالاستعمار الفرنسي عن أرض الجزائر وأعادت للجزائر وجها العربي الأصيل.

لقد تأثرت الحركة الإصلاحية الجزائرية عموما، وابن باديس على وجه الخصوص بالنهضة التي شهدتها الأمة العربية ومنذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الثانية، هذه الحركة التي شاهدت نهضة ثقافية إسلامية وقومية و علمية. ولقد كان المغرب العربي يترصد باستمرار بريد الشرق ليحمل إليه كتب علمائه ومجلاتهم، التي كانت حافلة بمقالات، مصطفى كامل، ومحمد فريد، وعبد العزيز جاويش، وغيرهم، ولقد تأثرت الحركة الإصلاحية الجزائرية بزعيم الحركة الإصلاحية في ذلك الوقت الشيخ محمد عبده الذي زار الجزائر في سنة 1903 وبتلميذه محمد رشيد رضا ولا شك في أن ظهور الحركة الإصلاحية التي تزعمها جمال الدين الأفغاني ومدرسته كان لها أثر كبير في المثقفين الجزائريين، ولقد استطاع محمد عبده أن يؤثر في مشرق الوطن العربي ومغربه، وقد كان لزيارته سالفة الذكر الأثر الكبير في تعميق أفكار الإصلاح عند هؤلاء. ولم تأت العشرينيات من هذا القرن، حتى أصبح الصراع محتدما على أرض الجزائر، كغيرها من بقية أقطار الوطن العربي ، بين المحافظين والمجددين، هذا الصراع الذي كان في المشرق العربي أكثر أصالة واحتداما، حيث يمتد بجذوره إلى النصف الأخير من القرن التاسع عشر. هذا بالإضافة إلى دور الصحافة التي فتحت طريق الاتصال بين الجزائر والعالمين العربي والإسلامي. وقد كان من أهم هذه المجالات "العروة الوثقى" التي أسسها الأفغاني ومحمد عبده في فرنسة والتي كانت ترمي إلى يقظة العرب والمسلمين، وكذلك مجلة " المنار" في مصر التي خلفت العروة الوثقى وترأس تحريرها محمد رشيد رضا، الذي عمل فيها على نشر الإصلاحات الدينية والاجتماعية والاقتصادية ، وكذلك جريدة" المؤيد" التي كان يصدرها الشيخ علي يوسف ، وكانت دعوتها مركزة حول اليقظة العامة، وتصحيح الأوضاع الداخلية في أقطار الوطن العربي ، ومقاومة الاستعمار والاستبداد السياسي، والانحطاط الاجتماعي، وتعمل على تشويق النفوس إلى الحرية والاستقلال، هذا بالإضافة إلى الصحف التي كانت تصدر في الجزائر والشمال العربي الإفريقي عامة كجريدة "الجزائر" التي استمرت بالصدور حتى 1911 وكذلك صحيفة "المغرب" (1903–1913) وجريدة "الفاروق" التي صدرت عام 1913، وجريدة "ذو الفقار" التي كانت تصدر في الجزائر (1913–1914) ، وغيرها من الصحف والمجلات التي كانت تصدر في ذلك الوقت، بالإضافة إلى جهود ابن باديس الصحيفة، وما صدر فيما بعد من صحف ناطقة باسم جمعية العلماء.

ومن هنا نستطيع أن نلخص المؤثرات الإصلاحية في أمور متعددة، منها مدرسة جمال الدين الأفغاني وأثرها العلمي والديني، ودعوتها إلى التوفيق بين العلم والدين، والعودة إلى منابع الإسلام الصافية، ومنها أيضا تأثيرات مجلة المنار وكتب المصلحين المجددين أمثال أحمد ابن تيمية وغيره، ومنها أيضا وقع الحرب العالمية الأولى في نفوس الجماهير، وانحطاط قيمة المقدسات الإسلامية على يد المستعمرين. وعودة أبناء الجزائر المهاجرين بقصد الإطلاع والمعرفة، والمهجرين من السلطات الاستعمارية، والثورة التعليمية التي قادها ابن باديس ورفاقه لعلماء زد على ذلك العنصر الأساسي والأهم، وهو الشعب الجزائري وما ينطوي عليه من أصول الاستعداد للخروج من الواقع المظلم الذي يعيش فيه، ورغبته في تزكية الوعي والنضال والرغبة في التحرير والتقدم ، كما هو بالنسبة إلى أقطار الوطن الأخرى، فالصلة بين العرب في مشرق الوطن العربي ومغربه لم تتقطع عبر التاريخ، والمغرب العربي لم يكن في يوم من الأيام مقصرا عن اللحاق بالمشرق العربي من حيث الزمن ووضوح الرؤية ولذا كان بعض مفكري المشرق العربي يعطون لأنفسهم ميزة السبق على المفكرين في المغرب العربي ، ولقد كان اللقاء العربي في مواجهة الأحداث الجسام التي ألمت بالوطن العربي عبر التاريخ، وكانت ارتباطات المصير المشترك موحدة، ألغى الحدود فيما بينها العلماء والفقهاء والأدباء ، حيث طمعهم طبع الثقافة، واللغة، وجمعهم التاريخ بأحداثه ووقائعه وبطولاته.

وابن باديس واحد من أبرز هؤلاء المفكرين المناضلين من أبناء الوطن العربي الذين رهنوا للوطن حياة مملوءة بالنضال من أجل تقدم الوطن ومنعته . من خلال أفكار ومواقف تستلهم عظمة الماضي، ويقظة الحاضر، والإيمان بالمستقبل الباسم الذي أراده للأمة العربية بشكل عام، وللجزائر على وجه الخصوص. من هذا المنطلق سنتعرض إلى فكر ابن باديس الإصلاحي من جوانب متعددة، تتجه بنا إلى التعمق في فكره السلفي، والتربوي، والسياسي، القائم على الإصلاح، والذي جمع بين النهضة الثقافية والاجتماعية والنهضة السياسية والعلم. "فلا ينهض العلم والدين حق النهوض إلا إذا نهضت السياسية"[268].

1- تعد رؤية ابن باديس للفكر الديني مدخلا صحيحا لفهم أفكاره الإصلاحية والسياسية ومحاولاته التجديدية في المجالين الاجتماعي والفكري، إذ كانت رؤيته الإصلاحية جزءا من حركة أوسع هي حركة الإصلاح الإسلامية السلفية لقد كان أول ما اتجه إليه ابن باديس هو جانب العقيدة في الشريعة ، لأن العقيدة في رأيه هي اللحمة الأساسية في بناء الإسلام يقول:" قلوبنا معرضة لخطرات الوسواس بل للأوهام والشكوك، فالذي يثبتها ويدفع عنها الاضطراب ، ويربطها باليقين هو القرآن الكريم"[269].وهذا المنهج القرآني عند ابن باديس لا يلغي دور العقل ، بل يعطيه دورا فعالا في البحث والتأمل "فالقرآن الذي أنزله الله لهداية الخلق، وإصلاح البشرية، وعمارة الأرض، يدعو قبل كل شيء إلى التوحيد والاعتقاد... ويصلح ما فسد من عقائد الدين،...مقيما على ذلك من الحجج العقلية ، والبراهين الكونية ما يفتح باب الفكر والنظر، وما يزيل عن بصيرة الإنسان كل غواية وضلال ، ويعلم الإنسان عدم قبول أي إدعاء ما لم يقم عليه دليل، وتلك أعظم الخطوات في تحرير الإنسان ورفع مستواه العقلي والاجتماعي. ولم يكن ابن باديس في موقفه هذا مقلدا لغيره دون تجديد، على أننا نلاقي في فكر ابن باديس ما يدعو إلى محاربة المتكلمين، ونبذ طرائقهم، وكذلك الفلاسفة بالأعراض عن محاكاتهم وتشكيكاتهم، مع إيمانه بأن الفكر الإسلامي لا يمكن أن يصب في قوالب يونانية، أو غير إسلامية، وعنده الحاجة مستمرة في وجوب العودة إلى الأصول الرئيسة للشريعة، وعدم الاعتماد بشكل رئيسي على فروعها المقطوعة. إن أقرب ما كان عليه ، الفكر الباديسي هو فكر المعتزلة ، وبخاصة قضية الحرية.

فهو يرى أن الإنسان حرا مختارا لأفعاله" فالعقل الإنساني يدرك ذاتيا ما في الأشياء من حسن وقبح ويميز بينهما، دون أن يكون ذلك موقفا على الأدلة العقلية والنصوص[270].ابن باديس يفهم العقيدة الإسلامية على أنها السعي في سبيل العمل العملي والحضارة. أما الأسس التي يقوم عليها فهم ابن باديس لإصلاح المجتمع فهي أسس ليبرالية متوقفة على إصلاح الفرد،" فالمجتمع يتكون من الأفراد، ولا يمكن إصلاح مظاهر الاعوجاج والفساد التي تظهر في المجتمع، إلا إذا ارتكز هذا الإصلاح أساسا على الأفراد الذين يتكون منهم ذلك المجتمع"[271].ومن هذا المنطلق تفسر سر حملة ابن باديس الجارفة على فرق الصوفية، إذ وجه همه لمحاربتها والقضاء عليها، لأنها كانت في رأيه أدوات استعمارية ، أفكارها قائمة على البدع والخرافات، أنها خطر لا بد من استئصاله متخذا من مبدأ الإمام مالك بن أنس(لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها) شعارا لحركته الإصلاحية السلفية، ولقد رأى ابن باديس أن المعركة ضد هؤلاء الصوفية مقدمة للمعركة ضد الاستعمار، لأنهم يشكلون في نظره عاملا أساسيا من عوامل التخلف والجمود في المجتمع، كما أن بقاءهم واستمرارهم ضمان أكيد لقوة المستعمر، واستمرارية احتلاله يقول:" إن الطرفين أصبحوا يأتون بما يتبرأ منه الإسلام، ويصرخون بأنه من صميمه"[272]، ويضيف "كما اخترع طوائف من المسلمين الرقص والزمر، والطواف حول القبور والنذر لها، والذبح عندها، ونداء أصحابها، وتقبيل أحجارها، ونصب التوابيت عليها، وحرق البخور عندها، وصب العطور عليها، فكل هذه الاختراعات فاسدة في نفسها

---

(268) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**، م 1، ص 88.

(269) حسن عبد الرحمن سلوادي: **عبد الحميد ابن باديس، مفسرا**، ص 76.

(270) **المصدر السابق**: ص :78.

(271) تركي رابح: **ابن باديس فلسفته**، ص 211.

(272) **المصدر السابق**: ص 213.

لأنها ليست من سعي الآخرة الذي كان محمد (ص) يسعاه وأصحابه من بعده، فساعيها موزور غير مشكور[273]، لذلك شن ابن باديس حملته الجارفة على هؤلاء والمخرج في رأيه لا يكون إلا بصلاح القلب والنفس" بالعقائد الحقة، والأخلاق الفاضلة، وإنما يكون بصحة العلم، وصحة الإرادة، والملاحظ أن الإصلاح الشامل الذي يقوم عليه فكر ابن باديس ليس إصلاحا في نطاق الماضي وأمجاده الغابرة، وإنما هو إصلاح يقوم على معطيات العلم الحديث والتطورات الحديثة. مع الاحتفاظ بالجوانب الإيجابية من الماضي. يقول: حافظ على مالك فهو قوام أعمالك، فاسلك كل سبيل مشروع لتحصيله وتنميته، وأطرق كل باب خيري لبذله، وحافظ على حياتك ، ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ولغتك وجميل عاداتك، وإذا أردت الحياة لهذا كله فكن ابن وقتك، تسير مع العصر الذي أنت فيه، بما يناسبه من أسباب الحياة: وطرق المعاشرة والتعامل، كن عصريا في فكرك، وفي عملك، وفي تجارتك، وفي صناعتك، وفي فلاحتك، وفي تمدنك، ورقيك[274]. إن النهضة الإصلاحية في فكر ابن باديس تقوم على الفكر والتخطيط البعيد عن الارتجال والفوضى.

2- أما المسألة الثانية الهامة في فكر ابن باديس فهي المسألة التربوية ، إذ كانت حركة التعليم العربي الذي بدأها ابن باديس أساسا من الأسس الهامة لنهضة تعليمية عربية إسلامية واسعة النطاق في فترة ما بين الحربين. ولقد ساهم ابن باديس في مجال التربية ببناء جيلين من الجزائريين، كانا عماد النهضة في الجزائر ، وقد كان له رأيه في تربية النشء الجزائري تربية خاصة، نظرا لظروف الجزائر الصعبة، وكان لفلسفته التربوية منبعان أساسيان هما " الدين الإسلامي بكل ميراثه الروحي والثقافي والحضاري والأخلاقي، وواقع المجتمع الجزائري بكل مشكلاته وأمراضه وتخلفه، وهو الذي كرس له الشطر الأكبر من حياته لتفسيره جذريا في سائر المجالات[275] والمدرسة هي المصنع الذي يصنع عقول الأجيال الصاعدة، ويعد القادة المفكرين الذي تقع على عاتقهم عملية التغيير الثقافي والحضاري في المجتمع يقول:" لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم، فإن العلماء من الأمة بمثابة القلب إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله، وصلاح المسلمين إنما هو بفقههم الإسلام، وعملهم به، وإنما يصل إليهم هذا على يد علمائهم...ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم...والتعليم هو الذي يطبع شخصيا المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله شخصية المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره، فإذا أردنا أن نصلح العلماء، لنصلح التعليم[276]. وتمتاز فلسفة ابن باديس التربوية بأنها تمزج بين الفكر والتطبيق، وترفض التحليق في عالم النظريات المجردة. يقول وهو يتحدث عن مقر جمعية العلماء" وإن فيها اليوم مصنعا للنسيج وقانون هذه الجمعية ينص عليه، وينص على تعليم العربية والفرنسية، وما فتحت هذه المدرسة إلا لخدمة العلم وأهله، وتربية النشء وتثقيفه، وللجمعية نيات أخرى تنوي أن تقوم بها في المستقبل... تنوي أن تبعث البعثات العلمية إلى الخارج، وتسعى جهدها في تحقيق ما ينص عليه قانونها الأساسي من تأسيس المصانع والملاجئ والمحلات العامة[277]. إن أهداف التربية عند ابن باديس تشتق من المجتمع أي من فلسفته ونظرته للحياة، فهي ترمي إلى تحقيق القيم معتمدة على العلم من أجل تحقيق أهدافها الدينية، والعقلية، والنفعية، وكمال الحياة الفردية والاجتماعية "فالكمال الإنساني متوقف على قوة العلم، وقوة الإرادة، وقوة العمل، في أسس الخلق الكريم ولسلوك لجيد"[278]. من هذا المنطلق في التربية ينطلق ابن باديس لخدمة وطنه فيبدأ بالجزائر، ثم بالمغرب العربي، ثم تأتي خدمة الوطن العربي والإسلامي" عليكم أن تلتفتوا إلى أمتكم فتنتشلوها مما هي فيه، بما عندكم من علم، وبما اكتسبتم من خبرة، محافظين على مقوماتها سائرين بها في مركب المدنية[279]، إن منطلقات ابن باديس هذه في التربية قد مهدت لنهضة فكرية جديدة معتمدة على محاربة الانحراف، والتخلف والجمود داخل المجتمع الجزائري، ومواجهة الاستعمار وتسلطه، الأمر الذي مهد لاندفاع الشعب إلى الثورة فيما بعد

---

(273) **المصدر السابق**: ص 214.

(274) تركي رابح: **ابن باديس فلسفته**: ص :241.

(275) **المصدر السابق**: ص 242.

(276) **المصدر السابق**: ص :242.

(277)**المصدر السابق**: ص 243.

(278) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**: ج1، ص 102.

(279) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**: ص 10.

ابن باديس، إذ كان له الأثر الكبير في تدعيم أحد الأسس الهامة والكبيرة لقيام الثورة الجزائرية، من خلال مشاركته الكبيرة في بناء أجيال من هذه الثورة.

3- المسألة الثالثة والأخيرة والتي كانت مجال نقاش وتعدد في وجهات النظر بالنسبة للمفكرين هي المسألة السياسية.

لقد استطاع الاستعمار الفرنسي بجبروته وعسفه أن يفرض لغته على الكثير من المثقفين في الجزائر وشمال إفريقية. غير أنه لم يستطع أن ينال كثيرا من العقيدة الإسلامية، رغم ما بذله المختصون الفرنسيون في شؤون الثقافة من محاولات من أجل ذلك. فالاستعمار الفرنسي لم يكتف بحرب الإبادة ضد الشعب العربي في الجزائر. ولم يقنع بحرق الزرع وتدمير القرى وقطع أشجار الغابات، والتخطيط للمجاعات، بل أوقد حربا أخرى إلى جانب هذه الحرب، وهي الحرب الثقافية والدينية، لتغيير معتقدات الشعب الجزائري، وقطع أي اتصال له بأصالته، كل ذلك من أجل فرنسة الجزائر، وإلحاقها في فرنسة كليا. هذه السياسة التي يعبر عنها "توكفيل" بعد أن عدد كثيرا من المظالم التي ألحقت بالشعب الجزائري بقوله "وقضينا على مؤسسات الإحسان، وتركنا المدارس تتهدم، وشتتنا الطلاب، وانطفأت الأنوار حولنا، وانقطع تخريج رجال القانون ومعنى ذلك أننا رددنا المجتمع الإسلامي أكثر بؤسا وهمجية مما كان عليه من قبل أن يعرفنا[280]

ويعد العصر الذي نشأ فيه ابن باديس، وأثر في عقيدته، وفي فكره التربوي والسياسي، هو ذلك الذي يبلغ فيه الاستعمار الفرنسي ذروة وحشيته في الجزائر. وفي هذا العصر ذاته كان ظهور بوادر التفكير في الاستقلال والانفصال عن فرنسا. وكل ذلك كان يشكل أسئلة متعددة ومعقدة. وما من شك في أن ابن باديس قد ألقى على نفسه كل هذه الأسئلة التي تتصل بتاريخ الجزائر عربيا وإسلاميا، وما من شك أيضا أنه قد حاول العثور على أجوبة لها فيما قرأه وسمعه وعاشه. تحسس مشكلات عصره وعاناها بفكره وجسده، فتبلورت عنده الحقيقة الأساسية التي انطلق منها في عقيدته الوطنية، وهي حق الحرية، فحق الإنسان في الحرية هو مقدار ما عنده من حرية[281]، والحرية عند ابن باديس لا تعني حقا فرديا ، يمارسه الإنسان في حدود حاجاته ومطالبه الفردية، ولكنها تعني قبل كل شيء "حقا جماعيا يشمل كل مظاهر الحرية، من حرية المعتقد إلى ممارسة الحقوق السياسية، ثم هي بعد كل ذلك مرتبطة بمفهوم حضاري معين، هو مفهوم الحضارة العربية الإسلامية، فهو يلح على أن قيمة الحرية الفردية لا تعني شيئا إذا لم تكن مستمدة من قيمة أوسع، وتشمل مجموع الأمة"[282].

ولقد كان من أسباب نجاح ابن باديس سلوكه السياسي العملي البعيد عن المهاترات الحزبية التي كانت تدور في فترة عاصرها، إذ صب جل جهده ليعلم الجزائريين، ويطهر عقائدهم، ويوقظهم من سباتهم، وذلك بإحياء الروح العربية الإسلامية عندهم كسلاح لتحرير الجزائر.

لقد جمع ابن باديس لتحقيق هذه الأهداف بين السياسة والعلم فقد يرى بعضهم أن هذا الباب صعب الدخول لأنهم تعودوا من العلماء الاقتصار على العلم، والابتعاد عن مسالك السياسة، مع أنه لا بد لمنا من الجمع بين السياسة والعلم، ولا ينهض العلم والدين كل النهوض إلا إذا نهضت السياسة[283].

هذا الموقف الذي تتداخل فيه المفهومات العلمية والمفهومات السياسية عند ابن باديس يبدد الكثير من الأوهام والشكوك حوله، ويدفعنا إلى البحث عن الأطر العامة لفكره السياسي، إذ وأن الكثير من المهتمين بفكر ابن باديس يتساءلون عما إذا كانت له مواقف سياسية محددة كانت تطرح نفسها على مسرح الأحداث في زمنه، ولابن باديس الكثير من الأحاديث التي يبتعد فيها عن السياسية، والتي يستند إليها هؤلاء المفكرون في مواقفهم هذه من ابن باديس، إذ كانوا ينقلون وصيته للجزائريين التي تنص على "مسألة الحكومة وترك الاشتغال بالسياسة"[284].

---

(280) محمود قاسم: **عبد الحميد ابن باديس**، ص 7.

(281) محمد الميلي: **ابن باديس وعروبة الجزائر**، ص 46.

(282) سليم بركات: **مفهوم الحرية**، ص 67.

(283) سلوادي حسن عبد الرحمن سلوادي: **عبد الحميد ابن باديس، مفسرا**، ص 207.

(284) **المصدر السابق**، ص 208.

لكن الكثير من المفكرين أيضا يؤكدون أن ابن باديس كان يرمي من خلال هذه للتمويه، وخداع المستعمر، حتى يتمكن من العمل دون ملاحقة أو اضطهاد.

لقد مارس ابن باديس السياسة بطريقته الخاصة، وهدفه البعيد كان واضحا، إذ كان يرمي إلى مكافحة الاستعمار الفرنسي، وهذا الأمر لم يكن خافيا على الإدارة الفرنسية، حيث أكدته جريدة "ألطان الفرنسية في مقال لها حملت فيه على جمعية العلماء التي كان يرأسها ابن باديس، تقول الصحيفة: "فهذه الجمعية لمت في نادي الترقي شمل الذين اتفقوا على نسف جذور فرنسة باستعمال شتى الطرق، وفي كل مكان نجد نشاط دعاة المذهب الوهابي، وأعوان الجامعة العربية الذين يدينون بفكرة شكيب أرسلان، والذين يتلقون تعاليمه من لوزان عن طريق القاهرة[285].وهذا يؤكد المواقف العملية الواضحة في فكر ابن باديس السياسي، مما دفع مالك ابن نبي إلى القول" أما في الماضي فقد كانت البطولات تتمثل في جرأة فرد، لا في ثورة شعب، وفق قوة رجل، لا في تكاتف مجتمع، فلم تكن حوادثها تاريخا، بل كانت قصصا ممتعة...ويعتبر أن مميزة الحياة في الجزائر قد بدأت بصوت ابن باديس وندائه الذي أيقظ المعنى الجماعي، وحول مناجاة الفرد إلى حديث شعب[286]. لقد كان تأثير ابن باديس تأثير كاملا في كامل التراب العربي الجزائري من خلال المسائل السياسية التالية التي توضع مواقفه القومية وميادين هذه المواقف.

أ- المواقف القومية الباديسية:

كان ابن باديس من أوائل الذين حددوا فكرة الوطن الجزائري، وبينوا فساد سياسة فرنسة التي ظنت أن الجزائر قد أصبحت مقاطعة فرنسية، أول ما دعا إليه ابن باديس وجوب القضاء على التفرقة، والعمل على وحدة الشعب، وأعلن أن الذين يحاولن تقسيم الشعب الو بي الجزائري إلى عرب وبربر مخطئون، فهو يرى أن هؤلاء قد امتزجوا عبر التاريخ بفضل الإسلام، فشكلوا الأمة الجزائرية، وأصبحوا شعبا واحدا متحدا غاية الإتحاد ممتزجا غاية الامتزاج، وأي افتراق يبقى بعد أن اتحد الفؤاد، واتحد اللسان[287].

وهنا يؤكد ابن باديس حقيقة علمية رائدها العصر الحديث وهي النظرية الفرنسية في القومية القائمة على الإرادة المشتركة، فتكون الأمة لا يتوقف على إتحاد دمها، ولكنه متوقف على إتحاد قلوبها وأرواحها وعقولها، إتحاد سيظهر في إرادة الشعب الجزائري واشتراكه في الآلام والآمال[288]، ثم لا ينسى في أن يحدد إرادة هذا الشعب ويعلن هويته.

شعب الجزائر مسلم	وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله	أو قال مات فقد كذب
أو رام إدماجا له	رام المحال من الطلب

وهذا ما أبرزه ابن باديس على صفحات جريدة" المنتقد" في مقاله:" الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شيء[289] إن الأمة التي دعا إليها ابن باديس هي الأمة الجزائرية فهي أمة متكونة موجودة...ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل حسن وقبح شأن كل أمم الدنيا، ثم إن هذه الأمة الجزائرية ليست فرنسية، ولا يمكن أن تكون فرنسة، ولا تستطيع أن تصير فرنسة[290].ومقومات هذه الشخصية الجزائرية في نظر ابن باديس تتكون من الإسلام والعروبة، والوطنية الجزائرية. "نعلم أن لنا خلف هذا الوطن أوطانا أخرى عزيزة هي دائما منا على بال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص، نعتقد أنه لا بد أن نكون قد خدمناه ، وأوصلنا إليها النفع والخير عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص، وأقرب هذه الأوطان إلينا هو المغرب الأقصى،

---

(285) حسن عبد الرحمن سلوادي: **عبد الحميد ابن باديس، مفسرا**: ص 209.

(286) **المصدر السابق**: ص 210.

(287) محمد الميلي: **المصدر السابق**، ص 48.

(288) **المصدر السابق**: ص 49.

(289) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**: ج3، ص 571.

(290) **المصدر السابق**: ج3، ص 398.

والمغرب الأدنى، اللذان ما هما والمغرب الأوسط إلا وطن واحد ولغة وعقيدة وأبا وأخلاقا وتاريخا ومصلحة، ثم الوطن العربي الإسلامي ، ثم وطن الإنسانية العام(291)، ويخص ابن باديس القومية العربية، والعمل الوحدوي في مقال له بعنوان "الوحدة العربية" يوضح من خلاله أبعاده فكره القومي، فيتساءل هل بين العرب وحدة سياسية. فيؤكد إيمانه بالقومية العربية من خلال منظور إسلامي "إذا قلنا العرب فإننا نعني هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا...تنطق بالعربية وتفكر بها، وتتغذى من تاريخها، وتحمل مقدارا عظيما من دمها، وقد صهرتها القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبحت أمة واحدة... ويحدد ابن باديس مقومات القومية العربية هذه فيجدها في رابطة اللغة ورابطة الجنس، ورابطة التاريخ، ورابطة الألم، وان هذه القومية لا بد منتصرة، فالوحدة القومية والأدبية متحققة بها لا محالة(292).لكن الذي يؤلم ابن باديس، ويزرع اليأس في نفسه هو العمل السياسي "فالوحدة السياسية لا تكون إلا بين أمة توسوس نفسها، تضع خطة واحدة تسير عليها علاقاتها مع غيرها من الأمم، وتتعاقد على تنفيذها، وتكون كلها في تنفيذها والدفاع عنها يدا واحدة.. وأما الأمم المغلوبة على أمرها فهذه لا تستطيع أن تضع أمرا لنفسها، فكيف تستطيع أن تضع لغيرها، ولا تستطيع أن تدافع عما تقرره مع غيرها، وهي لم تستطع أن تعتمد على نفسها في داخليتها، فكيف يعتمد عليها في خارجيتها...فالوحدة السياسية بين هذه الأمم أمر غير ممكن، ولا معقول، ولا مقبول(293). ويطبق ابن باديس هذه الحقيقة على الأقطار العربية ، فيرى أن الإتحاد ممكن بين الأقطار التي حصلت على استقلالها، أما الأقطار المصابة بالاستعمار. ومنها الشمال الإفريقي فلا يمكن الإتحاد فيما بينها إلا بعد التخلص من الاستعمار، إن شروط ابن باديس الوحدوية تكمن في اتخاذ القرار السياسي أولا، والتحرر من الاستعمار ثانيا، والثورة العربية ثالثا وهذا هو مطلب الجماهير العربية في نضالها من أجل تحقيق قوميتها فكرا وعملا.

ب- ميادين السياسة الباديسية:

1- لقد تجلت هذه الميادين أول ما تجلت في تأسيسه لجمعية العلماء، والتي كان تأسيسها تحديا كبيرا للاستعمار الفرنسي، إذ أتى على أثر احتفال فرنسة بمرور مئة عام على استعمارها للجزائر. ولقد تجلى هذا أيضا في الصحافة التي كان ابن باديس من بناتها في عصر الجزائر الحديث، ومن الذين أرسوا دعائمها وحددوا مسارها وأهدافها في إرساء قواعد الحق والعدل والمؤاخاة في إعطاء جميع الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات. إن أهداف الصحافة في الفكر الباديسي تتلخص فيما كتبه على غلاف مجلة "الشهاب"وهي أربعة أركان "الحرية، العدل، الأخوة، السلام". ويحدد ابن باديس المبادئ والغايات والشعارات التي يسعى لتحقيقها ويلخصها بثلاثة مبادئ "المبدأ السياسي، والمبدأ التهذيبي، والمبدأ الإنتقادي"(294).
إن ابن باديس لم يؤسس حزبا سياسيا، لكنه لم يقبل أية وظيفة في الإدارة الفرنسية، وتأسيس جمعية العلماء جاء تحديا للاستعمار الفرنسي كما أسلفنا، والحركة الوطنية التي قادها ابن باديس كانت من أجل المحافظة على الكيان الجزائري، ومقارعة الاستعمار الفرنسي، عبر مفهوم وطني متسلسل يبدأ بالأسرة وهي الوطن الجزائري الأصغر، ثم الوطن الكبير الذي هو الجزائر، ثم الوطن الأكبر الذي هو الإنسانية التي يقصدها ابن باديس هي الإنسانية الإسلامية فلا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر إلا من عرف واجب الوطن الكبير ولا يعرف الوطن الكبير إلا من عرف واجب الوطن الصغير. إلى أن يقول شعرا في ذلك:

أشعب الجزائر روحي الفدا	لما فيك من عزة عربية
بنيت على الدين أركانها	فكانت سلاما على البشرية(295)

وهذا ما دفع ابن باديس إلى أن يقول عام 1939 وفي أواخر حياته "والله لو طلبت مني فرنسا أن أقول لا إله إلا الله ما قلتها"(296)وتمتد مطالب ابن باديس في مقاومة المستعمر لتأخذ بعدا في الشمال العربي الإفريقي، والوطن العربي، وكذلك

(291) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره** : ج3: ص 399.
(292) محمد الميلي: **المصدر السابق**، ص 56.
(293) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**: ج3: ص 398.
(294) **المصدر السابق**: ج3، ص 277.
(295) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**: ج3: ص 368.

في البلدان الإسلامية قاطبة " أما نحن ونحن أرع بأنفسنا، فإننا نتيقن أن هذه الأمم الإسلامية العربية استيقظت من سباتها، وهبت للنهوض من كبوتها، وشعرت بكرامتها تذكر ما فيها أيام حريتها واستقلالها.... انبعثت تعمل لفك قيودها وتاريخها دونها... إلى أن يقول: "ذا هو سبب ثورتها على الظلم...وما من علاج بعد هذا – والله- إلا بتبديل بالسياسة العتيقة الرثة البالية سياسة جديدة تعترف لهذه الشعوب بكيانها القومي، وتفسح أمامها مجال التقدم والرقي. وتليها أعظم قسط من التحرر[297].إن العلاج الباديسي لمقا عة المستعمر يكمن في الثورة الشعبية الهائلة. وهذا أيضا ما جيب على العرب والمسلمين أن يسلكوه من أجل تحرير أوطانهم، وفي طليعة ذلك أرض فلسطين التي يخصها ابن باديس في مقال بعنوان:"فلسطين الشهيدة"، يدعو من خلاله العرب والمسلمين إلى مواجهة الاستعمار الصهيوني وأعوانه من الاستعماريين الإنكليزي والفرنسي فيقول: "تزاوج الاستعمار الإنكليزي بالصهيونية الشرهة، فأنتج لقسم كبير من اليهود الطمع الأعمى، قذف بهم على فلسطين آمنة الرحاب المقدسة، فأحالوها جحيما لا يطاق، وجرحوا قلب الإسلام والعرب جرحا لا يندمل. ويحدد ابن باديس طبيعة المعكرة فيجدها بين العرب والمسلمين من جهة، وبين الصهاينة وأسيادهم المستعمرين من جهة أخرى "فالخصومة والاستعمار الإنكليزي من جهة ، والإسلام والعرب من جهة أخرى، والضحية فلسطين، والشهداء حماة القدس الشريف، والميدان رحاب الأقصى ، وكل مسلم مسؤول أعظم مسؤولية عند الله تعالى عن كل ما يجري هنا من أرواح تزهق، وديار تخرب، وصغار تيتم ، ونساء ترمل، وأموال تهلك، وديار تخرب، وحرمات تنتهك، كما لو كان كله واقعا بمكة أو المدينة، إن لم يعمل على رفع ذلك الظلم الفظيع بما استطاع...إلى أن يقول: فالدفاع عن القدس من واجب كل مسلم[298].

2- كما تجلب ميادين السياسة الباديسية في نظريته في الحكم، وفي نظام الدولة، وهذا ما اهتم به الكثير من المفكرين في عصر ابن باديس ، ولقد احتلت هذه المسألة مكان الصدارة في اهتمامات ابن باديس السياسية، وقد كان من أهم البواعث التي دفعته لهذا الاهتمام سقوط الإمبراطورية العثمانية بع الحرب العالمية الأولى، حيث أثير حول ذلك مناقشات كثيرة وجدل عميق بين العلماء من المسلمين، كما أن حال التخلف الحضاري والانحطاط القيمي الذي أصيب به بلاد العرب والشرق عامة كان من الدوافع لبحث هذه المسألة عند ابن باديس وغيره من العلماء الذي عاصروا تلك الفترة ، ومما شجع ابن باديس وغيره على هذا البحث إطلاعهم على أنظمة الحكم الغربية متعددة الجوانب، وتأثرهم بما أثمرت من تقدم وتطور في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، عن طريق العلم والصناعة.

وابن باديس لم يوافق بعض العلماء الذين جددوا الدعوة إلى تجديد منصب الخلافة بل وقف ضد هؤلاء ودافع عن مصطفى كمال ، لكشف الخفايا والأيدي التي تحرك بشعار الخلافة في الخلفاء" فالأتراك يوم ألغوا الخلافة أمرا نظاميا حكوميا خاصا بهم، أو أزالوا رمزا خاليا فتن به المسلمين لغير جدوى"[299]. ثم يقول:" ليس عجبا من تلك الدول أن تحاول ما حاولت وغايتها معروفة، ومقاصدها بينة، وإنما العيب أن يندفع في تيارها المسلمون وعلى رأسهم أمراء وعلماء منهم، ومن هذا الاندفاع ما يتحدث عنه في مصر فتردد صداه الصحف في الشرق والغرب. وتهتم له صحافة الإنكليز على الخصوص، يتحدثون في مصر وفي الأزهر عن الخلافة، كأنهم لا يرون المعاقل الإنكليزية الضاربة في ديارهم[300]، وبهذا يقطع ابن باديس الطريق على أهم العمائم في استغلال الدين، ويجعل الشعب المستقل صاحب الرأي فيما يتصل بالنظام الذي يختاره، ولقد أيقن ابن باديس من خلال تأمله لأوضاع الشعب العربي وشعوب الشرق بأن السبب في إيصال العرب والمسلمين إلى ما هم عليه من تدهور وانحطاط وجمود هو اتخاذهم ولاة ساعين لتولي أمورهم ، دون أن تتوافر فيهم الشروط المؤهلة للقيادة، أو أنهم ينجرفون عن النهج السليم بعد توليهم زمام الأمور فيقول:" وهذا هو طور انحطاط الأمم الانحطاط التام، وذلك عندما يرتفع منها العلم ،

([296]) محمد الميلي: **المصدر السابق**، ص 63.

([297]) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**: ج2، ص 380-398.

([298]) **المصدر السابق**: ص 413.

([299]) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**: ج3: ص 410.

([300]) **المصدر السابق**: ص 410.

ويفشوا الجهل، وتنتشر فيها الفوضى بأنواعها، فتتخذ رؤساء جهالا لأمور دينها ودنياها، فيقودونها بغير علم، فيضلون ويضلون يهلكون- ويهلكون، ويفسدون ولا يصلحون، وما أكثر هذا على آخذه في الزوال بإذن الله في أمم الشرق والإسلام اليوم[301].

ولا ينسى ابن باديس في أن يقول كلمته بهؤلاء فالأمة التي تقول بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتضرب على يد سفهائها وأهل الفساد منها ، وتهجرهم وتنبذهم من مجتمعها تسلم من الشرور والبلايا، وتقل أو تنعدم فيها المفاسد والمنكرات. والأمة التي تسكت عن سفهائها وأهل الشر من كبرائها، وتدعهم يتجاهرون فيها بالفواحش والقبائح، هي أمة هالكة[302]، إن مهمة الولاة في نظر ابن باديس تنحصر في تنفيذ إرادة الشعب وقانونه الذي ارتضاه لنفسه، فالكلمة الأخيرة للشعب لا للولاة. والمحاسبة الدقيقة في عدم التساهل مطلوبة من أجل تقويم هؤلاء عندما يقتنع لشعب بذلك.

ولقد وضع ابن باديس للجزائر العربية دستور المستقبل، عندما برهن على عدم مشروعية الحكم الفرنسي، فأصول الحكم في الإسلام تناقض أصول الحكم الاستعمارية، ومن خلال تحليل له لخطبة الخليفة الأول أبي بكر الصديق(رض)، نستطيع أن نحدد أصول الحكم الباديسية" إذ لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة الإسلامية إلا بتوليه الأمة. فالأمة صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها[303]. وهذا الأصل مستمد من قول الصديق: وليت عليكم لأن غيري ولاني وهو أنتم، أما الأصل الثاني فهو قائم على أن يتولى أمر الأمة من هو أقدرها، وقد قدم ابن باديس الأرج في القدرة لا في الخيرية، ويستمر ابن باديس من خلال تحليله لخطبة الصديق ليقرر أصولا هامة للحكم، كحق الأمة في مراقبة أولي الأمر، لأنها مصدر سلطتهم، وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم، وكحق الوالي على الأمة فيما تبذله من عون إذا رأت استقامته، وحقه عليها في نصحه وإرشاده ودلالته على الحق وتقويمه على الطريق، وكحق الأمة في مناقشة أولي الأمر ومحاسبتهم على أعمالهم، وحقها في أن يبين لمن يتولى حكمها الخطة التي يسير عليها لتكون على بصيرة من أمرها" ومن هذه الأصول أن لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي وضعته لنفسها وعرفت فيها فائدتها، وما الولاة إلا منفذون لإرادتها، فهي تطيع القانون لأنه قانونها، لا لأن سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها، كائنا من كان ذلك الفرد، وكائنة من كانت تلك الجماعة فتشعر بأنها حرة في تصرفا، وأنها تسير نفسها بنفسها، وأنها ليست ملكا لغيرها من الناس- لا لأفراد ولا لجماعات ولا لأمم، ويشعر هذا الشعور كل فرد من أفرادها. إن هذه الحرية والسيادة حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من أفرادها[304].

من هذا المنطلق يتضح لنا أن ابن باديس لم يقم بإيجاد نمط معين من أنماط الحكم، ولم يقرر الشكل المتخذ في النظم السياسية في حكمها للشعوب، وأن كل ما فعله أنه أعاد للأذهان تلك المبادئ الإسلامية السامية القائمة على الإخلاص والشورى، إذ ليس الهام في نظره اتخاذ نمط معين من أنماط الحكم ملكيا كان أو جمهوريا وإنما الأهم أن تضع الأمة نفسها جادة في خدمة أخلاق إنسانية أقرها الإسلام، وشجع على تبنيها، فهي في نظره صالحة لكل زمن ولكل عصر.

كلمة أخيرة: إن ابن باديس هو المؤسس الحقيقي للحركة الإسلامية الجزائرية والتي كانت ملتصقة بحق الحياة الاجتماعية. هذه الحركة التي كانت تميل إلى الحذر من الجمود الديني من جهة، وتنادي بالحداثة العلمانية المستمدة من أوروبا من جهة أخرى. وعلى الرغم من كل الآراء التي قيلت في هؤلاء الإصلاحيين بأنهم لم يكونوا مجهزين بشكل كاف لمجابهة المشكلات النظرية ومعلوماتهم عن الصراعات الفكرية القائمة بين العالمين الإمبريالي والاشتراكي كانت بسيطة، وإن اتصالهم مع الأحزاب الأخرى لم يكن متوفرا. هذا بالإضافة إلى أنهم لم يكونوا مزودين بما يكفي لدراسة مسائل العالم الحديث اجتماعيا واقتصاديا، ذلك من حيث قدرتهم على تحديد موقف إصلاح محض لكل منها، حيث مواقفهم بصدد هذه المسائل الاجتماعية كانت نسبية، وهي تتطلب تقنية، وهؤلاء لم يكونوا يزعمون أنهم شيء آخر غير رجال دين.

على الرغم من كل هذا فقد كان هؤلاء منظرين للإصلاح، ومناضلين من أجل تحقيقه على أسس قيمية أخلاقية تتحرك على أرض دينية إسلامية في واقع صعب يسوده التخلف، والتفكك الجماهيري ، واقع فرضته قوى الجمود الفكري

([301]) حسن سلوادي: **المصدر السابق**، ص 224.

([302]) عمار طالبي : **ابن باديس، حياته وآثاره**: ج3، ص 420.

([303])محمود قاسم: **المصدر السابق**، ص 65.

([304]) محمود قاسم: **المصدر السابق**: ص 66.

والعقائدي ، وقوى الاستعمار المهينة على الجزائر لفترة طويلة من الزمن، أما حملة الانتقادات الموجهة إلى عل هؤلاء السياسي، وافتقاره إلى التحليل الدقيق للحقائق السياسية اجتماعيا واقتصاديا "وعلى أنه لم يكن في صلب عملهم، لأن سعيهم كان بموجب مبادئ السلفيين مقتصرا على الإصلاح فيما حولهم فقط، إذ لم يستطيعوا أن يعملوا عملا أصيلا، أو يتوصلوا إلى نتائج رفيعة خارج مجالات العقيدة الإسلامية والتعليم، التي كانت تجد ذاتها تقليدا لرجال الدين في المنطقة العربية بشكل خاص، والبلاد الإسلامية في الشرق بشكل عام.

في هذه الانتقادات وغيرها لم تكن تأخذ الواقع السياسي للجزائر في ظل الرعب الاستعماري الفرنسي المقيت، الأمر الذي أهر حركة ابن باديس الإصلاحية النقية بالمظهر الأفلاطوني غير الملتصق بالواقع في الكثير من الأحيان.

وعلى الرغم من أن إصلاح الحركة الباديسية قد ظل وفيا المفهوم التقليدي الذي يجعل علم المساواة الاجتماعية إرادة الله، وإنها كانت تفضل العلاج البعدي عن طريق العنف ، وأن الكثيرين من مريديها كانوا ينتمون إلى الطبقة المحافظة، وأحوال معظمهم كانت ميسورة ماديا، والفكر اليساري الاشتراكي كان غير مستحب بالنسبة لهم، ولا يرغبون في تسربه إلى صفوف الجماهير، على الرغم من كل هذه الأمور التي أظهرتهم بالمظهر البعيد عن الثورة إلا أنهم ناضلوا بجدارة لتحرير الجزائر واستقلالها، إذ أنهم قد عززوا المواجهة الجماهيرية في وجه الاستعمار الفرنسي ، وذلك بتعميقهم وعي الشعب لتراثه الزاخر بالانتصارات على أعداء الأمة العربية. كما أن تحالفاتهم مع القوى السياسية الأخرى كانت ترمي إلى تحقيق هذا الهدف، الذي كان يحتل الأولوية من خلال الصراع السياسي متعدد وجهات النظر على أرض الجزائر، من هذا المنطلق كان موقفهم من أنصار الإدماج مع فرنسة، ومن نجم شمال إفريقيا الذي كان مأخذهم عليه تواجده في فرنسا، وابتعاده عن ساحة الصراع الحقيقية على أرض الجزائر. ومن هذا المنطلق أيضا كان تحالفهم مع اليساريين (وحتى الشيوعيين منهم) لتحقيق أغراضهم السياسية.

إن حركة الإصلاح الباديسية وإن بدت غير واضحة بهويتها النضالية على صعيد الواقع الاجتماعي للجماهير كونها لم تبتعد عن الرأسمالية الإسلامية، ولم تشن حربا على الجوع(بل كانت مرتبطة بكرم الأسر الإسلامية الغنية في الجزائر، وباشتراكات عامة الناس) إلا أنها في الحقيقة قد أعطت علومها وتعلمها حداثة، ودعت إلى النهضة والتقدم، وإن كان الكثير من المفكرين ومثقفي الشعب يرون في بعض رجالها المصلحين أتباع سلطة، ومواقفهم إزاء المشكلات المطروحة بسبب تطور المجتمع الجزائري تكشف لديهم بعض الاضطراب، الذي يدفعهم إلى الحذر المفروض تجاه الحداثة. إن روح الاعتدال، وعقيدة الوسط الصالح، التي طرحت من خلال العقيدة الذهنية لهؤلاء قد أظهرتهم بالمظهر المحافظ المعارض للحداثة، وقد تجلى ذلك في مجموع آرائهم ومواقفهم تجاه مسألتين أساسيتين: هما مسألة الشباب، والمرأة، إذا أن اهتمام هؤلاء وعلى رأسهم ابن باديس، كان موجها بغرض تحويل الشبيبة عن الكثير من مظاهر الحضارة الأوروبية، والإبقاء على المحافظة، كما أن موقفهم من المرأة والمسائل التي تطرحها لم تخرج خارج الإطار الديني التقليدي. الأمر الذي عد معاكسا للفكر التحرري الذي تقتضيه الحداثة، بالنسبة لدور المرأة، ودور الشباب اجتماعيا.

وأخيرا لابد من كلمة حق يجب أن تقال: وهي أن عقيدة الإصلاح الباديسية كانت عند ابن باديس وعند غيره من المصلحين الجزائريين مرتبطة بعمق بالأحداث الجزائرية، وفي مجال السيادة الفرنسية الاستعمارية. وقد رمت هذه الحركة إلى إحياء الثقافة العربية الإسلامية في بلد يدار بالقانون الفرنسي، وأنها قد أثرت في مستقبل الجزائر بإحياء أصالة شعبه العربي، وتزكية الروح الوطنية والعربية والإسلامية فيه، ولقد كان هؤلاء من الأوائل الذين تحسسوا الفكرة القومية، وجعلوا واجبهم مساعدة الجماهير على بلوغ الوعي السياسي، بغاية القومية، وجعلوا واجبهم مساعدة الجماهير على بلوغ الوعي السياسي، بغاية استقلال الجزائر. وعلى الرغم من كل التحفظات الخطابية لدى بعض من هؤلاء، وانتهازية بعضهم الآخر، فإن غالبيتهم كانوا دعاة سياسيين. ولقد جاء انعقاد المؤتمر الإسلامي على أرض الجزائر في عام 1936. ومن خلال هؤلاء الإصلاحيين وعلى رأسهم ابن باديس، جاء (ليزيل كل الشكوك والتهم الموجهة إلى الحركة الإصلاحية الباديسية في المجال السياسي المناهض للاستعمار).

لقد أعطى ابن باديس هذا الإصلاح ثقافيا واجتماعيا وسياسيا دفعا كبيرا باتجاه نهضة الجزائر، وعروبتها، مما مكن شعبها العربي من إعلان ثورته الكبرى، التي مثلت منارة ساطعة اهتدت بنورها شعوب العالم الطامحة إلى الحرية والاستقلال. هذه الثورة التي رمت بالاستعمار وقواه الغاشمة على مزابل التاريخ. ومكنت الشعب العربي الجزائري من التقدم والحضارة، من خلال مكانته العربية والإنسانية.

المبحث الرابع: الاتجاه العلماني.

لقد كان الأمر الذي أثار انتباه مفكري عصر النهضة العربية، بالدرجة الأولى، متعلقا بمسألة الدافع إلى النهضة، وتأدية هذه النهضة دورها في الإقلاع بالنسبة للعرب من جهة، وكذلك التناقض ما بين هذا الواقع المتخلف على جميع المستويات، وواقع أوربا الحضاري من جهة أخرى، فجاء الاتجاه العلماني للجمع بين الحداثة والهوية، بعد أن ساد فكر التقليد لفترة طويلة، مناديا للجمع بين جميع الطوائف العربية، على قدم المساواة، عن طريق فصل الجوهري عن العرضي، والفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وإقامة الدولة على الحرية والمساواة، بالإضافة إلى فتح الآفاق العلمية في الوطن العربي، فما هي أهم المشاريع النهضوية التي تبناها الاتجاه العلماني لهذا الغرض؟ وكيف حاول أصحابها توضيحها وتطويرها في ذلك الزخم الفكري الذي عرفته البلاد العربية؟

المطلب الأول: أسس النهضة عند شبلي الشميل(1850-1917)

ولد شبلي في قرية كفر شيما (بلبنان)، وكانت القرية التي ولد فيها تابعة، آنذاك، لسورية، أو بلاد الشام كما يذكر هو، أما اليوم فتابعة للبنان. بعد أن أتم دراسته الثانوية، درس الطب في الكلية البروتستانتية السورية التي أسسها البروتستانت الأمريكيون. وفي عام 1875 سافر إلى باريس لمتابعة اختصاصه في الطب. فبقي هناك عاما كاملا درس فيه ، علاوة على الطب، نظرية التطور والعلوم الطبيعية وعلم التشريح. واطلع على نظرية التطور التي قال بها داروين، وكانت قد استهوت كثيرا من العقول وأثارت كثيرا من الجدل في جميع أنحاء أوروبا والعالم المتمدن.

وكان بعض المؤلفين قد استغل نظرية داروين هذه من الناحية الاجتماعية والسياسية، وأقام على أساسها نظرية" الداروينية الاجتماعية". ومن الذين تأثروا بها في ألمانيا ، لودفيغ بوخنر، الذي كان طبيبا وفيلسوفا، وقد مزج بين المادية والداروينية، وحاول أن يبني نوعا من النظرية الاشتراكية على أساس الداروينية. ولقد تأثر الشميل ببوخنر تأثرا واضحا جدا، إذ ترجم كتابه "ست محاضرات حول نظرية داروين" إلى العربية بعنوان:"فلسفة النشوء والارتقاء"، ونقل كثيرا عن كتابه"الداروينية والاشتراكية"[(305)]

عاد الشميل من فرنسا إلى مصر واستقر فيها يمارس الطب ويكتب في العلم والفلسفة والطب والأدب وشؤون الاجتماع والسياسة.أصدر مجلة طبية هي "الشفاء" لم تدم طويلا ، لأسباب مدية كما يذكر . وقد كتب في صحف متعددة ومجلات مصرية " ولبنانية بالذات" منها (مصر الفتاة، وسركيس، والمقتطف، والمقتطم، والمؤيد، والبصير، والمشير، والأخبار، والوطن، والهلال ، والجريدة).

ذكرها جمعيات في حواشي مقالاته التي جمعها في الجزء الثاني من "مجموعته" ، والتي وعد أن يصدر الجزء الثالث منها، ولكن لم يحصل ، أثارت كتاباته عن"فلسفة النشوء والارتقاء" ردود فعل عنيفة في الأوساط المثقفة الإسلامية والمسيحية على السواء ، شارك فيها الأفغاني بالذات. وكان على الشميل أن يرد على جميع هؤلاء ويدافع عن نفسه، لأنه اتهم بالكفر والإلحاد ومحاولة تهديم الدين. وعلى هذا كرس الشميل نفسه لممارسة الطب والكتابة حتى وافته يد المنون في عام 1917. وتوفي عن عمر يناهز السابعة والستين. [(306)]

([305]) رفعت السعيد وغالي شكري:" **شبلي شيمل، رائد الفكر العلمي في مصر**" ، مجلة "الطليعة"، القاهرة، يوليو 1969، العدد 7، ص 122 و 148.

([306]) منير موسى، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 65.

عاش ما يقرب من نصف حياته في مصر التي كان يعدها وطنه الثاني، بعد سورية، وطنه الأول، كما كان يعدها" مبسط أفكاره". إذ يقول:"في صيف عام 1909 م.قصدت ربوع الشام، وطني الأول ومسقط رأسي، بعد أن رحلت عنها منذ حواليّ أربعين سنة، لم أزرها في خلالها إلا مرتين أياما معدودة ، آخرها منذ سبع وعشرين سنة قضيتها في القطر المصري، وطني الثاني ومبسط أفكاري"[307].

خلف لنا الشميل الكتب الآتية: المجموعة التي نعتمدها في هذه الدراسة والتي تحتوي على "كتاب فلسفة النشوء والارتقاء"طبع لأول مرة في عام 1885، وطبعة ثانية أصدرتها "المقتطف" عام 1910 في القاهرة، وهو كتاب يشمل مقدمة الطبعة الثانية، ومقدمة الطبعة الأولى، وكتاب "شرح وخنر على مذهب دارون"، ورسالة" الحقيقة"، و" ملحق في مباحث في الحياة لتأييد الرأي المادي فيها" و "خاتمة الكتاب".

تأثر الدكتور شبلي شميل في عرض أفكاره السياسية والاجتماعية بمذهب دارون والأفكار التقدمية ومنها الاشتراكية الإصلاحية، وألح على أهمية العلم في رقي المجتمعات. ولا يمكن أن نفهم أفكاره السياسية إذا لم نربطه بمذهب بوخنر العام، وأفكار بعض العلماء(من أمثال أوغست كونت) الذين تأثر بهم بوخنر، والذين كانوا يرون أن العلم مفتاح الأمم والشعوب والوسيلة إلى عزتها وقوتها وغناها.

يتبنى الشميل" مذهب النشوء والارتقاء" أو " مذهب التحول" (أي مذهب التالطبيعية،قال به داروين وأتباعه. فبالنسبة إليه كل الموجودات خلقت في الطبيعة وبالطبيعة وبوساطة القوى الطبيعية، ويسمي هذا المبدأ مبدأ" التوحيد الطبيعي" المقابل لمبدأ أو مذهب "التثنية" (على حد قوله) "القاضي بفصل المادة فصلا جوهريا عن القوى المدبرة لها تبعا لغاية سابقة في عملها"[308].

فجميع الكائنات أو الأشياء تتكون من المادة بحركة عفوية وجدت منذ الأبد وستبقى إلى الأزل. والأشكال المتكونة، أي المعادن والنبات والحيوان والإنسان، تكون في كل مرحلة من مراحل التطور والتحول أكثر تميزا بعضها عن بعض وأكثر تعقدا منها في المرحلة السابقة. وكل مرحلة من مراحل هذا التطور تنبثق من المرحلة التي سبقتها بدون انفصال، وذلك بفضل قوى ملازمة أصلا للمادة نفسها، تتخذ بدورها أشكالا مختلفة باختلاف المستويات، بحيث أن ما يبدأ نورا يصبح حركة، ثم جاذبية، ثم رغبة، ثم حبا. والإنسان هو قمة هذا التطور، والكائن القادر على السيطرة عليه والمساهمة فيه عن وعي، وذلك بتغيير ظروفه الخارجية، وبالاستعاضة عن الصراع من أجل البقاء بالتعاون وتقسيم العمل. وهذا الإنسان لا يزال ساعيا لبلوغ كماله الذاتي، وتنمية قواه العقلية، والاستعاضة عن النزاع بالتعاون، والقسر بالتنظيم الإداري، والرغبة الأنانية في سعادته الخاصة بالسعي وراء سعادة الجميع.

ويقود هذا المذهب الشميل إلى تبني القول أن العلوم الطبيعية هي الوحيدة الكفيلة بتقدم الناس تقدمها صحيحا، وبتطوير المجتمعات البشرية ومفاهيمها والعلاقات الإنسانية فيها وفيما بينها تطويرا خيرا ونافعا وملائما للطبيعة ومبادئها.

إذن، يرى أن هذه العلوم "هي أم العلوم الحقيقية ويقتضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة، وأن تقدم على كل شيء، وأن تدخل في تعليم كل شيء، فيصبح نظر الإنسان حينئذ في لغاته، وينتظم قياسه في دليله، وتقوى فلسفته بارتباطها ، وتعلو آدابه بانطباقها على العمل، وتصلح شرائعه لتطبيقها على نظام الاجتماع الطبيعي، ويتسع عقله لانطلاقه من قيوده المتناقضة، وتقيده بنظام واحد، شامل، ذي اتساع لا يحد، وتصح أحكامه لتربيتها على القياس الصحيح، ويسرع ارتقاؤه لانطباقه في سيره به على نواميس الكون"[309]

ويهاجم هجوما عنيفا الدين ومعارفه، والعلم الإلهي، الفلسفة وبخاصة ما وراء الطبيعة، والعلوم الأدبية واللغوية والبيانية والكلامية (الفقه)، والتواريخ المكذوبة المحشوة بالأساطير، وباختصار العلوم اللاهوتية والكلامية والعقلية والفلسفية والأدبية،

([307]) **المصدر السابق:** ص 65.

([308]) شبلي شميل: **المجموعة**، ص 31.

([309]) شبلي شمبل،**المجموعة**،مطبعة المقتطف بمصر ، القاهرة، 1910م، ص 57.

ويرى فيها عائقا أساسيا للتطور الاجتماعي الفردي، وسببا للمفاسد والشرور الاجتماعية[310] ويرى أن العلوم الطبيعية هي الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تنقذ الإنسان والمجتمع من هذه العلوم الضارة والمعيقة للتطور والتقدم. "فالعلوم الطبيعية هي المعول الوحيد الذي يزعزع أركان تلك العلوم ويهدم بنياتها، بل هي المخل الذي سيتكفل بقلب ما بني عليها من النظامات المتعلقة، والشرائع الحائفة، التي هي سبب كل ما نراه من الاضطراب في الاجتماع لفقد توازنه. فالشرائع التي تسوس الاجتماع حتى اليوم والمبنية على تلك العلوم، شرائع استبدادية لا تنطبق على نواميس الاجتماع الطبيعي التي لا يصلح الاجتماع إلا بها. سواء كانت إلهية أو بشرية، فالفارق فيها بين أعضاء المجتمع البشري في حقوقهم وواجباتهم عظيم جدا[311]

وهو يرى أنه يمكن للناس أن يجنوا من العلوم الطبيعية (والفلسفة المادية) ثلاثة أنواع من الفوائد: فوائد أدبية، وفوائد عملية، وفوائد سياسية.

1- الفوائد الأدبية:

يرى أن هذه الفوائد "تفوق حد الحصر عدا" ، وأولها معرفة الحقيقة عن أصل الإنسان، وأصل المجتمعات، لأن هذه المعرفة (وبخاصة معرفة الإنسان لأصله الحيواني) تجعله بفهم أنه قابل للتقدم إذا أحسن استعمال ما فيه من القوى، ويعلم أن الإنسان ينبغي ألا " ينبذ كله لخله، أو يقبل كله لمزية لأنه قد يكون مستكملا لمزية وناقصا في غيرها، فيبحث فيه عن موضوع قوته وكماله، ويستخدم به ذلك لإصلاح أحواله. بل ربما عدت المزية خلة ، والخلة مزية بالقياس لما هو مقرر في الذهن، لا لما تحكم به حرية العقل. على أن العقل نفسه غير حر حقيقة، وإنما يعمل وفقا لأحكام هي منشأ حركته، غير أن عمله على موجب هذه الأحكام لا يوجب فيه تقييدا إلا من حيث النواميس الكلية والروابط الكبرى للكون، فيتغير على حكم الضرورة، وتكون نتيجة هذا التغيير التحسين.بخلاف ما لو كان مقيدا بوهم، أو تعليم يأبى تغييرا، ولا يقبل تحويرا ، فإنه يبقى واقفا كالبلية في عنقها الولية حتى يموت"[312].فإذا اتبع الإنسان مبادئ العلوم الطبيعية ومعارفها وتعليلها "يحصل له تغير عظيم في أحوال حياته الطبيعية والأدبية ، فيزداد شكله جمالا وكمالا وعواطفه وسائر قواه المعنوية نبالة وجلالا، ويقل الشر من بني البشر "[313].

2- الفوائد العلمية:

ويرى الشميل أن "الفوائد العملية كثيرة كذلك" والمقارنة بين الشرق والغرب (اليوم : أيام الشميل) ترينا "بونا عظيما بينهما من جهة التقدم في الصنائع وسائر أسباب الثورة على حكم المبادئ الفائضة في شرائع كل منهما"، والمقارنة بين أوروبا في الفلاحة والملاحة والصناعة والتجارة إنما سببها تلك الثورة الدينية التي فكت العقل من بعض قيوده، ومهدت تلك الثورة السياسية التي لا ينكر فائدتها إلا من عمي بصره ببرقع الغرض.فأنشئت المعامل وعقدت الشركات الزراعية والتجارية والصناعية، وكثرت ثروة الأمم الناهضة بها، وقوي العزم الإنسان على ما فيه من الضعف، واستظهر على الطبيعة وقواها، فقرب البعيد من الأقطار ، إذ استنطق البرق، واستسرى البخار، ووصل بين البحار ، كل ذلك بما اكتشف من المعدات، وعرف من الأسرار "[314]. فإذا كانت أوروبا متقدمة وغنية فالفضل للعلوم الطبيعية، وإذا كان الشرق متأخرا وفقيرا عائدا إلى الجهل والدين.

3- الفوائد السياسية:

ويقول الشميل أما الفوائد السياسية من العلوم الطبيعية والفلسفة المادية فكثيرة كذلك، وأقل ما فيها معرفة الإنسان نفسه بالنسبة إلى أمثاله، وماله من الحقوق، وما عليه من الواجبات.فإن الإنسان البالغ شيئا من هذه الحرية الصحيحة لا يعتقد

([310]) **المصدر السابق:** ص 8.

([311]) **المصدر السابق:** ص 10-11.

([312]) **المصدر السابق:** ص 55.

([313]) **المصدر السابق:** ص 56.

([314]) شبلي شميل،**المجموعة**،مطبعة المقتطف بمصر، القاهرة، 1910م : ص 56.

العصمة للقوانين التي وضعها البشر، بل يعدها على حد المبادئ الفائضة في تعاليمهم ، والمؤثرة في فطرتهم.فلا يهاب ملكا لصولجانه، ولا شريعة لإجماع الناس عليها، إلا من حيث ما يراه نافعا للهيئة الاجتماعية، مؤيدا لحقوقها"[315].

ومن فوائدها السياسية أيضا أنها تعلمنا أن الشرائع والقوانين ومن وضع بشري، وهي نسبية تابعة للزمان أو العصر، وما ينطبق على عصر لا ينطبق على غيره، لاختلاف أحوالهما وشؤونهما وأوضاعهما. ولا يمكن أن يقام العدل بشريعة ثابتة. والناس"لما خافوا أن لا يعدلوا، وكان خوفهم في محله، ضموا الشريعة قانون صيانة لها، فالتوى عليهم المقصود، إذ صارت الشريعة لصيانة القانون، أي صار صاحب البيت لصيانة بيته، لا البيت لصيانة صاحبه. ولا يخفى ما يوجب ذلك من الضرر، ولا سيما على غير العارف به. فيهدمه صاحب الدهاء موصوصا متلصصا، ليسرقه من حيث يراه سائبا. وقد لا يجهل القضاة ذلك في تأدية وظائفهم، إذ تعرض لهم أحوال يتبينون فيها خطأ القانون الثابت، إلا أنهم ينقادون إليه صاغرين، مستنزلين من قدر ما يلحقهم من التبعية والمسؤولية في إعدام النفوس، وتخريب البيوت، بقدر ما يتحصنون وراءه، هذا إذ عدلوا ، وليتهم يعدلون. وكيف يجد ضميرهم راحة وراء حصن كهذا، إقامة الناس على ما لهم من الأهواء والأغراض، وهو لهم أطوع من الظل"[316].

ويستشهد بهولباخ الذي يرى أن تعاظم عدد الجنايات على الأرض يعود إلى ديانة الناس وحكوماتهم وشرائعهم وتربيتهم. ويخلص إلى القول:" فالشريعة لا يجب أن تقبل من أيدي الآلهة بل من أيدي البشر"[317]. ولكن من أي بشر؟ هنا، ينزع الشميل نزعة تقدمية فيقول:" أي لا يجب أن تؤخذ من أفواه الرؤساء والأمراء، ولكن من لسان الصعاليك الفقراء، حتى تكون أقرب إلى الإنسانية، أي إلى إقامة العدل الصحيح منها إلى تنفيذ الأهواء والأغراض النفسانية"[318].

ومثل هذه الشريعة يجب ألا تعدم جسدا تعبت فيه الطبيعة ملايين السنين، ولا تخرب بيتا ولا تهدم آمالا لغرض غني، ولا تضع أحكاما إلا من اجل مصلحة المجتمع والهيئة الاجتماعية، وقتل الحياة المعنوية أصعب من قبل الحياة الجسدية. وقتل الحياة المعنوية" سبب ثورة الخواطر في أكثر الممالك، المتمدنة، وتألف العصب(الأحزاب، الحركات) السرية، والإيقاع بأهل السلطة. فإن الظلم، وضياع الحقوق لا يصبر عليهما ذوو النفوس الأبية"[319].

ويهاجم الشميل الحكام المتسلطين والظالمين والمستغلين "الذين جلسوا على منصاتهم كالأرباب، وداسوا (الإنسان) تحت أرجلهم دوس التراب، يأمرون وينهون وهم عن مصالح الناس لاهون، وفي سفههم يمرحون، يميلون إلى حيث يميلون".وهؤلاء الأرباب الذين "أصبح بهم الصحيح سقيما، والبريء جانيا، الكليم معانا". أنهم أرباب "لا يعارضون فيما يقولون أو يفعلون، كأنهم عن الزلل معصومون، أو عن الغرض منزهون"[320].

ويؤكد الشميل أن المناصب الرفيعة والمقامات السياسية العليا يجب أن تكون قائمة على " الاستحقاق الدال على غزارة العلم وسعة الفضل"، ويرى أن المقامات العالية تطمس البصائر، لذلك يتوعد الظالمين بالثورة الانتفاضة إذ يقول:" فالعدل كل العدل في الانتقام من الظالمين ! وسيعلم الظالمون أي منقلب ينقلبون.إذ، يأتي يوم تسود فيه منهم الوجوه، وتخفق القلوب، وتزهق الأرواح جزءا ما جنت أيديهم وما هم يفعلون"[321].

فالثورة للحقوق المهضومة من شأن المتعلم الواعي، أما "الجاهل حقيقته فتنطلي الأوهام عليه، وتهضم حقوقه حتى لا يبقى لوجوده أثر. ومما يدلك على صحة ذلك أن الأمة الهائمة في قفار الوهم لا تكون شيئا في الوجود بالنسبة إلى ملكها. بل هو كل شيء، وتاريخها ليس سوى تاريخ ملكها"[322].

([315]) **المصدر السابق**: ص 57.

([316]) **المصدر السابق**:ص 58.

([317]) **المصدر السابق**: ص 58.

([318]) **المصدر السابق**: ص 59.

([319]) شبلي الشميل،**المجموعة**،مطبعة المقتطف بمصر، القاهرة، 1910م : ص 58.

([320]) **المصدر السابق**: ص 59.

([321]) **المصدر السابق**: ص 60.

([322]) شبلي الشميل: **آراء شبلي الشميل**، مطبعة المعارف بمصر،سنة 1913 : ص 112.

ومثل هذا الملك يذهب به "الغرور إلى أن يتصور نفسه من طينة أرفع من طينة الأمة. وإذ لا يرى له من ضد ذي بال، يسكر في خمرة مجده، ويطمح في تيه ضلاله حتى يخيل له أن ما في السموات والأرض مخلوق له، أو هو صنع يديه، وربما نصب نفسه إلها في عيني الأمة، فصدقته، فيستبد في الرعية، ولا شريعة له سوى إرادته، ولا قانون سوى هواه فيستنزف ثروتها، ويضعف قوتها ، ويقتل أولادها، وبالجملة ، يتصرف فيها تصرف المالك في ملكه، والأمة التي شأنها تتقوض أركان استقلالها، فتشخص إليها أبصار الطامعين، وتمتد إليها أيدي الفاتحين، ويسومونها ذل الإستلحاف، وخسف الاستغراق"[323].

ومثل هذه الأمة، لا قوم لها قائمة، وتعود إلى وحدتها واستقلالها "إلا بعد سقوط سلطان الأوهام، وقيام تعاليم أصحاب الأفكار الحرة مقامها، أو ضعف شوكتها بها. ولن تتوفق إليه قط مادامت ضد ذلك ولو نهضت إليه عصبة واحدة، بل تكون هذه النهضة فيها كالاضطراب الذي يسبق انطفاء النور، يسرع بفنائها، ويذهب ببقائها، فضلا عما يوجب ذلك بينهما من تفرق الكلمة. وكيف تنضم كلمتها، وتفرق المذاهب والملل يحول بينها وبين انضمامها، وهو أكبر سبب لسقوط الأمم العظيمة؟ ولولاه لقويت الأمم حتى الضعيفة على استحصال استقلالها.لأن صوت الشعب إذا انضم (توحد) لا يغلب مهما كان خصمه قويا"[324].

ويصف الحال التي بلغتها أوروبا في أيامه بفضل "سرعة سير العلوم الطبيعية" "من عزة الشأن، وصلاح الحال في الشرائع والأحكام، فأسست حكوماتها على الشورى، إلا ما كان منها باقيا تحت حكم تلك القيود. وصارت الأمة هي الحاكمة عوضا عن الملك. وفي بعضها صارت الجمهورية.وهذه الهيئة هي الهيئة الحكومية المعدة للمستقبل". وجمهورية المستقبل هذه ستكون "الجمهورية الحقيقية الديمقراطية، التي يتم فيها توزيع الأعمال على قدر المنافع العمومية بحيث تتوافر معها المنفعة لكل فرد بدون أدنى تمييز مطلقا، والتي تتوافر معها قوى الاجتماع بحيث يقل التبذير والتفريط بهذه القوى ما أمكن"[325].

ويرى الشميل أنه" ربما لا يطول الأمر حتى لا ترى ملكا في كل أوروبا".

ويتوعد الملوك في كل مكان إذ يقول:" فمهلا ! سادتي الجالسين على عرشكم العالي وبيدكم صولجان المجد والقوة، فلا يغضبكم إنذاري، ولا تقنطوا من حكم الدهر وقد عدل.فلكم صبرنا على مضضه، وكان شر الجائرين، ولا تطعموا باسترداد ما فات"[326].

ويؤكد الدكتور شميل على أن معرفة الناس نواميس الاجتماع الطبيعي تجعلهم يحسنون تطبيق نظاماتهم عليه، فيقدرون فيها ناموس التكافل القاضي بتقاسم المنفعة (الأرباح) على قدر العمل حق قدره. ويجتنبون بذلك ناموس التكافؤ القاضي بشدة التنازع لشدة المباينة بين هذا القاسم والعمل، ويتقون بذلك شر تبذير القوى في الاجتماع عملا بناموس الاقتصاد الاجتماعي الطبيعي، فيعلمون الإنسان حقيقة واجباته من احترام حقوقه نفسها...فباحترام الحقوق تعرف الواجبات، فتقل الجنايات المترتبة على الجهل بها، وبمراعاة كل أفراد المجتمع في أحوالهم المعاشية تحسن صحتهم، فتقل أمراضهم..ولا يخفى ما يتبع لك من تحسن أخلاقهم، واستقامة طبائعهم؟، فلا يفشوا الكذب بينهم هربا من عقاب، أو مراعاة لمصلحة. وتقل السرقة المترتبة على الحاجة. وهل يصح أن يكون الأمر على غير ذلك ؟ أفلسنا نحن الذين علمنا الإنسان أن يكذب لأننا عاقبناه على الصدق، وأن يسرق لأننا حجبنا عنه ما يحتاج إليه؟ أو ليست شرائعنا هي التي تمنعنا عن تلك الشجاعة الأدبية التي تسمو بها أخلاق الإنسان، وتحملنا كرها، على احترام هذا الحجب المغتصب بالإرهاب؟ ولا فرق في ذلك بين شرائعنا الأوتوقراطية والتيوقراطية، ففي كل فقرة منها ما يرعد الفرائض بالتهديد والوعيد"[327].ومنها إن غاية العلم الطبيعي الاجتماعية الحقيقية "هي اعتبار الإنسان في كل مكان أخا الإنسان، مما يدعو إلى تصافح الأمم من فوق حدود الأوطان، بل تجلت تلك الغاية الكبرى

([323]) **المصدر السابق**: ص 113.

([324]) شبلي الشميل،**المجموعة**: ص 61.

([325]) شبلي الشميل،**المجموعة**:ص 60.

([326]) **المصدر السابق**: ص 61.

([327]) شبلي الشميل: آراء **شبلي الشميل**، ص 252.

المنتظرة من هذا العلم الذي هو دين البشرية الحق، والتي لا تتيسر في تعليم آخر، ألا وهي التسامح أو التساهل الداعي إلى التعاون الحقيقي الضروري للعمران، والمبني على معرفة الحق والواجب، وعلى الرفق والإحسان"[328].

وستقود هذه النظرة الشميل إلى القول بالاشتراكية، والنزعة الأمية التي تتنكر للقوميات، وإلى إطراح الدين والدول القائمة على الرابطة الدينية ، إذ يعود ، إلى التأكيد على أن التفاوت بين الأمم والممالك والشعوب من حيث التقدم، يعود إلى تفاوت هذه الأمم في امتلاك العلوم الطبيعية(أو العلوم الإختبارية المادية الطبيعية). ويؤكد بقوله:" ونجد أنه حيثما كانت علوم الكلام والنظريات المترتبة عليها منتشرة أكثر كانت العلوم الطبيعية منحطة، وكان الإنسان منحطا متقهقرا، وحالته الاجتماعية سيئة كذلك .والضد بالضد"[329].

ويظهر أثر الفلسفة (غير المادية) والعلوم الكلامية"ولا سيما الدين القائم عليها" في تمكين الاستبداد في الشعب الواحد والنزاع بين الشعوب المختلفة. وفي هذا يقول :" بل أنظر إلى الحاضر اليوم لترى كيف أن أثر كل لك في شرائعنا، ونظاماتنا، وحكوماتنا، وسائر معاملاتنا، وأحيانا في حياتنا، لا يزال يتنازعان في مجتمعنا ويصرفنا عن تعاوننا ويدفعنا إلى تمزيق بعضنا بعضا وكيف أن الحكومات لا تزال تؤيد التعاليم المبينة عليها بالقوة والمظاهرات، فتقيم لها المعاهد الخاصة.

ويعكس نظريته هذه في مجال العلوم الطبيعية على المجتمع ويهاجم من خلال ذلك العاطفة الدينية التي تسود مجتمعات الشرق فهي سبب كل الاختلافات لأننا"حتى اليوم نحشرها بيننا في كل شيء حتى في كتاباتنا الأدبية وفي جرائدنا السياسية. فقلما تخلو كتابة من كلام البسملة، والحمدلة، والصلاة على هذا، والسلام على ذاك، مما هو خاص بكتب الدين حتى لا يفتر هذا العرق ينبض فينا وتغم عواطفنا على عقولنا، وتزيدنا عمى على عمانا في مصالحنا الاجتماعية"[330].

ويعلق على الحاسة الدينية بقوله:" أنا لست متعصبا ضد الأديان بمعنى الكلمة الموجب لكراهة من لا يشاركك في اعتقادك الخاص...فلماذا شددت النكير على الأديان فليس قصدي أن أحرج أحدا في إيمانه، ولولا ما أشاهده كل يوم في معاملاتنا من الشرور المستعصية المبتلى بها المجتمع بسبب هذه الحاسة ولا سيما في وطننا الخاص، لما قمت قومتي على الأديان وأصحابها في كل ما كتبت حتى اليوم...لولا أنها (الشرائع الدينية) أصبحت بعدهم (الأنبياء والمصلحون الدينيون) في أيدي الرؤساء وسيلة للإرهاق، وفي أيدي الجهلاء سلاحا للتفريق حتى في الوطن الواحد فانقلبت البركة المقصودة منها بأيديهم لعنة، جنى بها الخلف على السلف.

فإذا أضفت إلى كل ذلك أنها، من الوجهة العلمية، متحولات أوهام وأضغاث أحلام، وهي مع ذلك، لا تستطيع أن تضبط المجتمع لولا الوازع المدني. فلا أرى (لاختراعها)، بعد ذل أدنى منفعة قبل كل هذه الأضرار للأعضاء عنها"[331].

فالشميل ناقم على الدين داعيا إلى فصل الدين عن الدولة كما فعلت الثورة الفرنسية وكما هو قائم في المجتمعات الأوروبية الراقية.

إن الدكتور شبلي شميل يهاجم الدين في كل صفحة من صفحت كتابه هذا، تقريبا، فكأن الدين هي العلة الوحيدة لشرور المجتمع، لذلك، يبحث في أصله فيرده إلى عاملين، هما حب الرئاسة في الرؤساء ، وارتياح المرؤوس إلى حب البقاء.

ويرد كليهما إلى محبة الذات. وفي هذا يقول:" النجل والديانات وما شاكلها أصلها واحد، وقيامها في الدنيا إنما هو لعاملين: حب الرئاسة في الرؤساء، وارتياح المرؤوس إلى حب البقاء، وكلاهما لما في الإنسان من محبة الذات. فسطا دهاة الناس على ساذجي العقول منهم، فساد البعض، وسيد على البعض الآخر. وتتم بذلك عرض الفريقين، ولكن إلى حين"[332].

(ينقل الشميل، هنا عن سبنسر)، ويبحث بعد ذلك، في تطور الدين من الفيتيشيه(عبادة الأشياء أو النبات أو الحيوان)، إلى المجوسية (عبادة السماء، والشمس....) إلى دين الشرك، وإلى دين التوحيد (ينقل، هنا، عن أوغست كونت و هربرت سبنسر).

---

(328) **المصدر السابق:** ص 345-355.

(329) **المصدر السابق:** ص 354.

(330) شبلي الشميل،**المجموعة:** ص 60-61.

(331) شبلي الشميل: آراء **شبلي الشميل:** ص 360-361.

(332) شبلي الشميل،**المجموعة:**: ص 43.

ويهاجم بعد ذلك، الوحي الذي تعتمد عليه الأديان، ويدعو إلى الإيمان، الذي لا يصمد أمام العلم والبرهان. ويهاجم تعصب الأديان، وإدعاء كل منها بأنه " وحده صحيح" دون سواه، وفكرة البعث بعد الموت.

ويؤكد بعد ذلك بقوله:" فأصل العقائد، جميعا، وهم الإنسان، إذ ، كان في عهد الخشونة، وكما نشأ هذا الوهم في الإنسان سار معه ونما فيه، كما نما هو من أدنى إلى أعلى. فكان الإنسان كلما ارتقى درجة في الحضارة ترقيه فيه إلى ما يوافق حالته منها، حتى جعله قاعدة أبحاثه العقلية ونظرياته الفلسفية، وصار علة قضاياه الأولية وأفكاره الغريزية، لأن العقل إذا أحب أمرا تفرغ له، وتفنن فيه، وعززه بأنواع التصور، حتى إذا كان هناك وهم لا يعود عنده ريب في كونه حقيقة"[333] وهو يرى أن المجتمعات يمكن أن تدار وتصلح على غير الدين ، بل ويرى الدين علة لإنحطاطها وتأخرها. "فكون الإنسان يمكن قوام شأنه وصلاح حاله بدون الديانات، فما لا يجب أن يكون شك فيه. بل لا يصلح حال أمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن ديانة إلا كلما انحط شأن الأمة"[334].

ويعدد مساوئ الدين من حيث تأخر الأمم وتعصبها وتباغضها وتباعدها وتنافرها وتحاملها بعضها على بعض، والحروب التي سببها بين الأمم ، حيث جرت الدماء "بحورا"، وما سببها إلا العداوات التي أثارتها الديانات، ويظهر تقييد الدين لحرية الفكر، وبهذا يكون "علة شقاء الإنسان في دنياه"...[335].

ويرى أن المحافظين "على الأحوال المقررة هم أصحاب الروحانيات، ومن توكأ على عصاهم من أصحاب السلطة فيدعون أن الكون لا يعمر إلا بما هو مقرر في سياساتهم ودياناتهم وشرائعهم وعاداتهم ولغاتهم وسائر آدابهم مما ألفوه، ويستغربون كل قول كان على ضد ذلك"[336]. من كل ما تقدم حول موضوع الدين، نلاحظ أن الشميل، يفضح على غرار الاشتراكيين استغلال الدين من قبل الحكام والطبقات الغنية والسائدة والمستغلة لإدامة سيادتها واستغلالها. ومنع ثورات الشعب ضدها.

وفي هذا يقول: " فبالشرائع الثيوقراطية (الدينية أو اللاهوتية) يترفع الرؤساء ، عامة،عن الشعب، ويستأثرون امتيازات يجعلون بها واجبات هذا الشعب كثيرة جدا إلى حد الاستماتة بالتقشف، وحقوقه معهم قليلة إلى حد الاستهانة بنفسه. وبالسلطة الروحية التي لهم يسطون على عقله وعواطفه فيقيمون عليه من مخاوف أوهامه ضاغطا يجعله يقتنع بأنه لا يجوز له أن يكون في غير الحالة التي هو فيها، وبالشرائع الأوتوقراطية الاستبدادية البشرية يرهب الملوك هذا الشعب حتى تموت نفسه ويخيم الجهل عليه فيسلبونه حقوقه. ولا فرق بين عالم وجاهل في هذا الذل وموت النفس، فكلاهما شرع في التبذل: هذا يزحف ببطنه على الأرض حتى يعفر جبينه بالتراب وذاك يتنزل بقريحته فيذلها إلى مواطئ الأقدام تزلفا إلى ملوك السيف وملوك المال.."[337].

ويصف الاستبداد وكيف يحول الناس إلى عبيد أو أرقاء، وكيف يعلم الناس على التملق والرياء للتقرب من أصحاب السلطة. ويظهر ضرر جمود الشرائع الدينية من حيث إعاقتها التقدم الاجتماعي، إذ لا يسهل تغييرها حسب الزمان والمكان خلافا لناموس الاجتماع الطبيعي، هذا الاجتماع الخاضع، في طبيعته، لناموس التحول العام. ولا يحصل التبدل في مثل هذه المجتمعات إلا بشق الأنفس "لشدة بواعث الضغط المتجمعة فيه على مد الزمان". لذلك، تمس الحاجة، في مثل هذه المجتمعات، إلى ثورات " تجري فيها الدماء أنهارا، وكثيرا ما ترجع بالاجتماع القهقرى، أو تقف به عصورا متطاولة". ولو سار المجتمع في نظامه على منهاج الاجتماع الطبيعي لما احتاج إلى كل هذا الشر[338].

([333]) شبلي الشميل،**المجموعة**: ص42–50.

([334]) **المصدر السابق**: ص 51.

([335]) **المصدر السابق**: ص 53.

([336]) **المصدر السابق**: ص 77.

([337]) **المصدر السابق**: ص 11.

([338]) **المصدر السابق**: ص 12.

ويعالج الدكتور شميل أحوال الاجتماع البشري أو العمران "في مجموعته وعلى صفحات مجلة المقتطف وهو متأثر بابن خلدون "الغاية من الاجتماع البشري، ويسمى العمران أيضا، التعاون على المعاش والاعتمال في تحصيله من جوهره واكتساب أسبابه". ويبحث في أصل المجتمع، فيعدد النظريات القديمة المختلفة التي قيلت فيه وذكرت في كتب المؤلفين المسلمين عامة فيقول على غرارهم:" وذهبت طائفة من الحكماء، إلى أن الاجتماع نتيجة الفكرة والروية، وقصرته على الإنسان، وقال قوم بل هو طبيعي في الحيوان، لما يعهد من اجتماع النمل والنحل والجراد والقرود". وعلى غرارهم وإتباعا لأرسطو يقول:" واجمعوا على أنه ضروري للبشر، وإلا لم يكمل وجودهم، ولم تتم حياتهم، لأن الإنسان مضطر لدفع شرور كثيرة عنه، مثل الجوع والعطش والبرد والتعب وعدوان بعضه على بعض، وعدوان الحيوانات الأخرى....ومحتاج كذلك إلى مواد وآلات يتقي بها الشرور كالقوت والكساء والمساكن والأسلحة وغير ذلك مما يقتضي أعمالا كثيرة...فهو لا بد له من الاجتماع وتقاسم الأعمال حتى يتم له التعاون، يحث يكون منه الزارع والصانع والجندي والوازع والمخترع والحكيم.." ويذكر أن الحكماء شبهوا المجتمع بالجسم الحي المركب من أعضاء مختلفة تعمل لغاية واحدة هي سلامة بعضها وسلامة الكل. لهذا، وصف الحكماء (أرسطو) الإنسان بقولهم "الإنسان مدني بالطبع" أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم كما يقول ابن خلدون"[339]. ولا بد لمجتمع من سنن تكفله ولا بد من العدل في هذه السنن، أي لا بد من مراعاة مصالح الجمهور المتبادلة ، ولا بد من احترامها كذلك.

وتبين آراء ابن خلدون وسبنسر بقوله:" وذهب المحققون أن السنن ينبغي أن تكون تابعة للإنسان ولا متبوعة به، أي أن تكون متغيرة ولا ثابتة، ومقيدة لا مطلقة، حتى تكون نافعة له، لا سببا مانعا لارتقائه...لأن كل جيل له سنن لا تصلح لسواه، فإن لم تتغير هي لم يتغير هو. والحق أن أحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، كما يقول ابن خلدون، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمة، وانتقال من حال إلى حال... [340].

ويعدد الشميل أنواع الحكم الوازع حسبما أوردها المدافعون عنها، وينقل المآخذ التي أخذت كل منها. ومن الأنظمة السياسية التي يذكرها:

1- الحكم الملكي المطلق:

ويقول هنا :" فقال قوم هو الحكم الملكي المطلق"، ويذكر النقد الذي وجه إليه بقوله"وقال غيرهم بل هذا النظام مفسد للعدل... بما يولي الملك من السلطان المطلق...إذ لا يكون لأعماله منتقد، ولا لأحكامه معدل، فيعدل إلى الاستبداد في أمور الرعية، ويستخدمها لأغراضه الخصوصية. وإذا تستحسن الرعية منه بذلك تدين له خاضعة خادعة، ويسود عليها مخضوعا أو مخدوعا. فيقترب له أصحاب الأغراض بالكذب في موضوع الصدق، وبالإطراء في موضع التنديد..."[341]

ويظهر مفاسد هذا النظام وأثرها في أخلاق الرعية، فيعدد انحطاط الهمم، وضعف العزائم وذل النفوس، وظهور الرياء والكذب، وفقدان الرعية لاستقلالها...لذلك "قالوا أن الحكام يجب أن يكون مقيدا بسنن تضعها الأمة وأن يكون مسؤولا بها. ويعدد فوائد النظام الملكي المقيد بدستور وقوانين كما ذكرها بعض المؤلفين، من إعطاء حرية الرأي، وتقييد السياسة، ومراقبة سياسة الحكام، وتغيير القوانين حسب الزمان.. [342]

2- الحكم الملكي المقيد:

ويقول:" وذهب فريق إلى أن هذا الحكم(أي الحكم الوازع) إنما هو الحكم الملكي المقيد)، ويذكر ما وجه إليه من نقد فيقول: "وقال غيره بل هذا النظام يشم منه رائحة الاستبداد، وهو محفوف بالمخاطر، لأن الملك، وأن كانت الأمة تقاسمه الحكم بمن تستتيبهم منها لديه المراقبة أعماله والذود عن حقوقها، إلا أنه لم يخل من بطانة وعمال يهمهم التقرب له أكثر من القيام

([339]) شبلي الشميل،**المجموعة**: ص 23.

([340]) **المصدر السابق**: ص 24.

([341]) **المصدر السابق**: ص 25.

([342]) **المصدر السابق**: ص 28.

بمصالح الأمة... ثم لما كان هذا النظام يخول الملك حق الولاية بالسلالة، كان لا يمتنع أن يتولى منهم من يكون خامل الذكر، فاقد الحزم... [343].

3- خير حكم هو الحكم الجمهوري الانتخابي:

ومن أجل هذه المآخذ يقول الشميل :" لذلك قالوا لا بد أن يكون حكم التبديل شاملا لعامة الهيئة من الملك إلى العامل البسيط...وينتخب الرأس من آحاد الأمة...فيتعاون مع رجال الحكومة على إتمام الحكم في الأمة وعليها على قوانين الشورى و الحقة.قالوا : وهذا النظام كثيرا مالا يبرأ من الخلل، إلا أنه أبلغ ما في طاقة البشر إدراكه بالفعل[344].فهو، إذا، مع النظام الجمهوري الانتخابي القائم على حكم الشورى.

ويبحث في تأثير الإقليم (من مناخ وأرض ومياه...) في نظام الحكم: ويورد هنا آراء ابيوقراط وابن سينا وابن خلدون. ويفضل آراء إيبوقراط لأنه يذكر، إلى جانب العوامل الطبيعية ، والعوامل الأدبية، أو "الأسباب الأدبية، على حد قول الشميل . وينهي الشميل بحثه بقوله:" فهذه الأسباب الطبيعية والأدبية، مع ما يعرض لها من الامتزاج والاختلاف، إنما تؤثر تأثيرا شديدا في العمران لشدة تأثيرها في الإنسان، وهذا هو السبب في عدم تساوي البشر في صفاتهم ونظاماتهم وعلومهم وصنائعهم ولغاتهم...لعدم استواء الأسباب المؤثرة في طبائعهم وأخلاقهم...".

ويحاول الشميل أن يبحث في طبيعة المجتمع ليصل من ذلك إلى نتائج سياسية. وعلى غرار علماء اجتماع عصره، وبخاصة سبنسر، يرى أن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ترابطا وتعالقا، وأن السنن الفاعلة في الاجتماع هي نفسها القوانين الفاعلة في الفرد ، لذلك قيل: لا تتم معرفة طبيعة وسنن المجتمع إلا بمعرفة طبيعة الأفراد وسننها، كما أن معرفة الجسم الحي وسننه لا تتم إلا بمعرفة سنن الكريات الحية التي يتركب منها . لأن كل صفات المجتمع في الخلق والأخلاق متصلة إليه من الأفراد الذين يؤلفونه.وكل صفات الأفراد كذلك متوارثة فيهم ومنتقلة إليهم في المجتمع .فإذا علمنا سنن نشوء المجتمعات وأصلها الطبيعي ، انتقل بنا البحث في المجتمع من دائرة الشريعة والسياسة إلى دائرة علم الحياة، ودخلنا في قسم من العلم الاجتماعي يمكن تسميته "تاريخ الاجتماعات الطبيعية"، لأن البحث لا يقتصر ، حينئذ، على الحكم الوازع والاجتماعات السياسية، بل يعي المجتمعات البشرية والحيوانية على حد سواء. وفي هذا فوائد جلى، إذ نعرف، عندئذ ، أيا من السياستين يجب أن نتبع في المجتمع. السياسة الحرة، أم السياسة الاستبدادية.

ومن هنا، ينتقل الشميل، إلى تشبيه المجتمع بالجسم الحي، هذه النظرية التي كانت شائعة في عصره جدا، لدى أوغست كونت. و هـ. سبنسر، وشفلي، ويلينفيلد و "جيجري" كما يذكر هو. ويرى أن هذه النظرية عرفت منذ القديم لدى أفلاطون وأرسطو، كما عرفت في القرن الثامن عشر لدى روسو مثلا. وينتقل ، بعد ذلك، إلى ذكر المشابهات، التي أثبتها سبنسر، خاصة، وشافلي (يقول هو: شافل، وليلنفيلد، وهي مشابهات سطحية لا قيمة لها، كل الغرض منها هو التوصل إلى القول أن المجتمع "جسم طبيعي" أو بيولوجي كالجسم الحي ، أو الجسد المتعضي، وإن علم الاجتماع تابع لعلم الحياة(البيولوجيا).أو "داخل فيه"، على حد قول الشميل، وأن سياسة معينة بالذات هي الصالحة في المجتمع[345].

ويتبنى الشميل هذه النظرية التي كانت في أغلب الأحيان نظرية رجعية أو محافظة على الأقل، القصد منها منع الثورات والمشكلات والفتن في المجتمع، والدعوة إلى الوحدة في الكثيرة والتنوع، للحفاظ على نظام الطبقات الاستغلالي.

إذ يرى أن أول نتيجة من النتائج التي تخص السياسة هي وجوب الالتفاف إلى كل طائفة من الناس في المجتمع لأن الالتفاف "إلى طائفة من الناس وترك ما سواها ينسي الملتفت إليها جدا ويضعف المتروكة فتفقد النسبة بين أعضاء الاجتماع. إذ ن تصبح فيه على طرفي الضعف والقوة ، فيختل نظامه يؤول به الحال إلى السقوط والاضمحلال.

---

(343) شبلي الشميل،**المجموعة**: ص 65.

(344) **المصدر السابق**: ص 28.

(345) منير موسى: **المصدر السابق**، ص 80.

فهو يريد أن يديم نظام الطبقات بالعناية بكل منها وعدم إهمالها ومن هنا، ينتقل إلى النتيجة السياسية الثانية، وهي نتيجة رجعية مخدرة تؤكد، عامة ، عدم جواز الثورات العنيفة في المجتمع، وتغليب الإصلاحات البطيئة عليها"[346].

إذ يقول:" ثانيا إذا كانت الاجتماعات أجساما طبيعية لا صناعية وكان الاجتماع نفسه حاصلا لزوما لا عارضا، أفلا يستدل من ذلك على ما يكون من سوء العقبى للإصلاحات العنيفة الجارية على غير المجرى الطبيعي، أي الناشئة عن تغير الإرادة العامة، تغيرا ذاتيا .فالحي لا يستطيع أن يحتمل تغييرا مهما ما لم يكن هذا التغيير موافقا لا ميال أعضائه، غير مختلف عن طبيعته"[347].

وكل إصلاح قسري يقصد منه مصلحة فئة أو طبقة ، أو جزء من المجتمع فقط هو إصلاح غير طبيعي. وفي هذا يقول:" والإصلاح الملقى على عاتق الاجتماع ولا يقصد منه إلا خير البعض، أو هو ناشئ عن إرادة البعض فقط، إنما هو إصلاح صناعي أو قسري، أي غير طبيعي، جيء به قبل وقته، ويخشى من عواقبه. وبالضد من ذلك، كل إصلاح جزئي، أو كلي، ناشئ عن التراضي والاتفاق بين كثيرين، أو بين الكل، فهو إصلاح طبيعي". فالإصلاحات التي "تكون موافقة لإرادة الجمهور ولميله" إصلاحات طبيعية، أما الإصلاحات التي تتم بالعنف والقسر، وقبل أوان النضج، فإصلاحات صناعية ، مضادة لطبيعة المجتمع و"الإرادة الحيوية التي هي الرابط للجسم السياسي".وهو، هنا متأثر سبنسر وبقوله في عدم إجراء أي إصلاح قبل أن يتم نضج المجتمع له. ويجب انتظار تقبل المجتمع لهذا الإصلاح.

فهو ينقل هنا، عنر جعي ومحافظ. ولكن الشميل متأثر ببوخنر الاشتراكي، أي "التقدمي"، لذلك يعود إليه وإلى شافلي، الذي تبنى اشتراكية الدولة، فيقر بالثورة في بعض الأحيان، لذا يستثني يقول:

"ولا ينبغي أن يفهم من ذلك أن الثورات مضرة في جميع الأحوال ، كما يزعم بعض المؤرخين، لأنه توجد أحوال خاصة لا يمكن تخليص الجسم المتواني والمريض فيها إلا بثورة فيسيولوجية ، كبحران مثلا، أو نوبة حمى تخلصه من خطر الهلاك. ويلزم أن تكون الثورة صادرة عن استعداد باطن كأنها اتفاق خفي بين أعضائه، موافقة لأمياله، أي أن تكون عبارة عن صوت الشعب، لكي تكون قانونية، وإلا انقلبت شرا عليه"[348].

وإلى أي ثورة يدعو؟ إلى ثورة جميع أعضاء المجتمع، والشعب بكامله، وهل مثل هذه الثورة أمر ممكن، أم خيالي، أو على الأقل "أمر شاذ"، كما يقول هو بالذات؟ إلهام في الأمر، إن الشميل ذو نزعة إصلاحية، وبعيد عن الثورية التي يريدها لـع بعضهم..ويرى الشميل أن " كلا من نضراء الثورة والمحافظين يجد في التاريخ الطبيعي سندا لمذهبه، واتفاقهما إنما هو في الحرية، والحرية نتيجة لازمة متحصلة للسياسة من علم الحياة"[349].

فهو مع الحرية من جهة الثوريين والمحافظين، وضد الاستبداد، لأن الاستبداد ضد " الصفة الحية للاجتماع" لأن "الرابط الذي يربط الاجتماع لا يتم نظامه بالاستبداد، والقوة، وإن قام بهما أحيانا، لأنهما ليسا من جوهر طبيعته، بل هما دليل على عدم كماله. وفي الجملة ، فحينما يبتدئ الاستبداد والقوة ينتهي الاجتماع البشري لا يقوم حقيقة إلا بالشوق الغريزي، ولا يكتمل إلا بالتراضي والاتفاق.

ويعبر الشميل عن نظرة رجعية أخرى، في مقالة نشرها في المقتطف في عام 1886 (المجلد الحادي عشر)، بعنوان "المرأة والرجل وهل يتساويان؟". يؤكد فيها على عدم المساواة بين الرجل والمرأة، وهو في ذلك، يتأثر بسبنسر وأوغست كونت والرجعيين، ويبتعد عن الاشتراكية. ويحاول أن يدعم رأيه بحجج يستمدها من علم التشريح ، وعلم الفيزيولوجيا، وعلم النفس والتاريخ الطبيعي، وعلم الشعوب البدائية والإتنولوجيا، والتاريخ، يرد بها على "زعماء المساواة" (بين الرجل و المرأة)، ويصل في النهاية، إلى النتيجة التالية:" والخلاصة من جميع ما تقدم أن غلبة الأنثى على الذكر لا ترى إلا في بعض أنواع الحيوانات السفلى، أو في بعض فروع البشر السفلى، ولا يرى تساويهما إلا في ما كان فوق ذلك قليلا، كما في بعض الأنواع الحيوانية

([346]) **المصدر السابق:** ص 80.

([347]) **المصدر السابق:** ص 81.

([348]) **المصدر السابق:** ص 81.

([349]) منير موسى: **المصدر السابق:** ص 81.

والفروع البشرية السافلة.وكما في إحداث الأمم المتمدنة ومشايخهم، إذ أن الطرفين يستويان في كل أمر. وأما في الأنواع الحيوانية العليا وفي فروع البشر المرتقية، وفي منتهى النمو، فالغلبة دائما للذكر جسديا وعقليا وأدبيا، ولا تكون غير ذلك إلا إذا انقل الموضوع وانعكس المطبوع. وعليه فنطلب في المستقبل أن لا يقدر لنسائنا أن يتغلبن على رجالنا، أو يساوينهم. ولا نظن أن نساءنا يرضين غير ما طلبنا بناء على ما عهن من سنن الارتقاء"[350].

فعدم المساواة بين الرجل والمرأة لا يعود، كما يرى" زعماء المساواة" إلى "عدم تساويهما في الرياضة والتبعة" بل إلى الطبيعة والغريزة. لذلك يريد أن تبقى المرأة "تابعة للرجل في إتقانه، مساعدة له، متممة ما نقص من كماله، مخففة عنه مشاق الحياة الداخلية....حاضنة أولادها..."، ومستقرة "في دائرتها" دائرة البيت، وهذه نظرية سبنسر والرجعيين. ويعود إلى الموضع نفسه في مقال آخر نشره في المجلد الثاني عشر من المقتطف من عام 1887 م، يرد فيه على سيدة هاجمت مقاله السابق، ويقرر فيه "فطلب المرأة مساواة الرجل كطلب الرجل مساواة المرأة، أمر مستحيل، وإني لا عجب كيف يحاول بعض الناس إثبات هذه المساواة، وما مثله إلا كمثل من يحاول أن يساوي بين أعضاء الجسد المختلفة. فلعله يجهل أن اختلاف التركيب يوجب اختلاف القوى والأفعال"[351].

ويعود الشميل إلى فكرة الجمهورية الحقيقية الديمقراطية في مقال "لطمة على خد العالم" الذي نشر في جريدة" البصير" سنة 1899م، إذ يقول فيه "ففرنسا لن تعود إلى الملكية كما أن أوروبا ستنتقل إلى الجمهورية، ولكن الجمهورية التي تطلبها فرنسا على حاجة النفس مندفعة إليها بالطبع لا عن إجهاد في قوى العقل. والتي تتوقعها أوروبا هي الجمهورية الحقيقية الديمقراطية التي تصبح فيها الأمة الكل، والحكومة لا شيء بخلاف حكومات أوروبا وجمهورية فرنسا اليوم...وأقرب الحكومات الموجودة اليوم إلى الحكومة المطلوبة، جمهورية أمريكا ولو كانت دون المطلب"[352].

ويتوقع الشميل ثورة ستهب في المستقل هي ثورة لا بد منها ، وهي ثورة العمال والمفكرين على فساد الحكم واستئثار رجال المال المستغلين. وفي هذا يقول: "فالثورة المنتظرة، والتي لا بد منها، هي ثورة تنصر الشعوب فيها بعضها بعضا، والأمم بعضها بعضا، ينصرون بعضهم على حكوماتهم ونظاماتهم لقلبها وإبدال ما يكون أوفق لروح العصر بها، وأحفظ لمصلحة الجمهور، ولا سيما أن الأسباب الداعية اليوم إلى النفور من نظامات البيئة الاجتماعية وأحكامها هي أثقل جدا على عاتق الأمم مما في عصر الثورة الأولى. فالثورة الأولى أسبابها الاستئثار بالأعناق والأرزاق لشرف المولد. وقد كان الناس قليلهم يدرك حق المساواة. أما اليوم، فالثورة هي بين العمال وأصحاب العمل، أي بين قوى العقل المستنبط واليد العاملة، وبين فساد نظام الأحكام واستئثار رجال المال، حتى أصبحت مستنبطات العقول وأعمال الأيدي خادمة لأولئك يستفيدون منها هم، وقلما يستفيد منها هؤلاء. والناس قل من لا يدرك منهم اليوم هذا الإجحاف"[353].

يتأثر الشميل بنظرة بوخنر الاشتراكية، وينقل الكثير عن كتابه "الداروينية والاشتراكية"، وهي اشتراكية إصلاحية. وكان الشميل أول مفكر عربي ألح على الاشتراكية. وإن كان فرنسيس مراش قد سبقه إلى القول بها، ولكنه لم يلح عليها. ويقول الشميل في مقال نشر في جريدة "المؤيد" في عام 1908 بعنوان الاشتراكية، وكان ردا على سليم سركيس:" والاشتراكية ترجمة لفظة سوسياليزم الإفرنجية، وضعها كتابنا الأولون، وجرى عليها الجمهور وهي خطأ في التعريب ..والصواب الاجتماعية من الاجتماع: أي العمران، وأصحابها الاجتماعيون. ولكننا جاريناهم هنا عملا بالمثل القائل : خطأ مشهور خير من صواب مهجور"[354]. ويتابع توضيح مدلول الاشتراكية:" ليست مذهبا بل هي نتيجة لازمة لنظر الإنسان في الاجتماع ، وهي قديمة

([350]) **المصدر السابق:** ص 104.

([351]) **المصدر السابق:** ص 106.

([352]) **المصدر السابق:** ص 135.

([353]) شبلي الشميل،**المجموعة:** ص 131.

([354]) شبلي الشميل، **المجموعة:** ص 131.

كالاجتماع نفسه، ومثبوتة في تعاليم الفلاسفة وسائر المصلحين في جميع العصور. وكلما ارتقت مدارك الإنسان بمراعاة مصلحة الأفراد..." [355]. فهو اشتراكي ولا يخجل من تبني الاشتراكية ولا يرى ذلك وصمة بل شرفا.

وسائر المصلحين في جميع العصور. وكلما ارتقت مدارك الإنسان وزاد اختباره زادت انتشارا واقتدارا. ولكنه يطمئن من وصمه بالاشتراكية (ورد عليه بأنه يعد الاشتراكية وصمة) فيقول: "وهي (الاشتراكية) لا تعلم اقتسام المال (كن مطمئنا على ثروتك أو ثريتك ما شئت وما شاءت الحياة تصغير ثروة)، بل العدل في تقسيم المنفعة بين العمل ورأس المال." [356].

ويرى أن الاشتراكية ذات غاية واحدة وإن كانت فيها آراء (نظريات، مذاهب) مختلفة. وفي هذا يقول:" ولا ريب أن الاشتراكية هي الدعوة المنصبة نحوها الأفكار والمعقودة عليها آمال اليوم، وهي وإن كانت متفقة في الغاية، إلا أن اختلافا كثيرا في الآراء شأن كل فئة في دعوة مثل هذه كثيرة العقبات".

وكثيرا ما يقرن في كلامه بين الفوضوية والاشتراكية ، ولكنه يعرف الفرق بينهما تماما، كما هو واضح من مقالات كثيرة، ولا يخلط بينهما كما يتوهم بعض من درسوا تفكيره، وإنما يجمع بينهما لأنهما تثوران على الظلم والظالمين ن وتريدان أن تبنيا مجتمعا عادلا ومتساويا.

ويعود في مقال آخر بعنوان "الاشتراكية" نشره في "المقتطف" في عام 1908، إلى الاشتراكية ويقرر بعض الأفكار الجديدة مثل: "الاشتراكية نتيجة لازمة لمقدمات ثابتة لا بد من الوصول إليها، ولو بعد تذبذب طويل. الاشتراكية كالاجتماع نفسه ذات نواميس طبيعية تدعو إليها. "فهو يرى أن الاشتراكية حتمية وستكون نظام المستقبل." وهذا النظام ولا ريب نظام الاجتماع المستقبل"[357]. ويقول :" الناموسان العظيمان اللذان يوسوسان الاجتماع هما تكافؤ القوى في العمران، وهذا يوجب التنازع، والثاني تكامل العمران بتوفيره قواه. وهذا يوجب استخدامها كلها لمنفعته. فالاشتراكية لا تطلب سوى أن تسير في الاجتماع على هذين الناموسين بحيث لا يضيع فيه شيء من قواه، يمكن صرفه إلى منعته. لا شك أن الاشتراكية إذا أريد بها الاشتراك بالمنفعة من غير الاشتراك في العمل تكون حلما باردا. وإذا كان الاشتراك في هذه المنافع على غير نسبة الاشتراك في العمل، فلا شك أنها تكون جورا، ومميتة لكل اجتهاد. ولكن إذا كانت الاشتراك في العمل، والاشتراك في المنفعة على نسبة العمل، ألا تكون حينئذ عدلا، وأكبر حادث على الاجتهاد؟"[358]

والمجتمع سائر إلى النظام الاشتراكي بحكم قوانينه الطبيعية وبثورات: "ولكنه (المجتمع)، بحكم نواميسه الطبيعية التي هي أقوى من كل ناموس، وضعي، سائر بالضرورة إلى هذا النظام. وإنما هو سائر إليه بعد اضطرابات وثورات وقلاقل، قد تكون فيها مئات السنين كأمس الدابر بسبب نظاماته الموضوعية. ولكن هذا السير قد يسرع أيضا بناء على ناموس تجمع القوى . وهنا يظهر فضل عقل، الإنسان"[359]. ومهما يكن من أمر إيمانه بانتصار الاشتراكية في المستقبل، فهو داعية إلى اشتراكية إصلاحية.

ويعود إلى نقد فكرة الوطن والرابطة الدينية في بعض مقالاته (مثل: "علمو هم ولا تقسروهم"،و إلى جريدة "الوطن" في بيروت...) ويرى أن الاشتراكية ستمحو الأوطان والتعصب لها، وستجعل الشعوب تمد أيديها لتتصافح على الرغم من الحدود والفواصل، وستفصل الدين عن الدولة، وتمحو التعصب الديني... [360].

أما الموقف الذي تبناه الشميل في مسائل التعليم والتربية، فينطلق من مسلمات تربوية مفادها: أن الحقائق الطبيعية هي بالحقيقة المدرسة الأولى للإنسان، وأن صلاح حاله وتربيته لا تتم إلا بها، فهي الغاية والوسيلة في آن معا.

([355]) **المصدر السابق**: ص 131.

([356]) منير موسى: **المصدر السابق**: ص 154.

([357]) منير موسى: **المصدر السابق**: ص 131.

([358]) **المصدر السابق**: ص 131.

([359]) **المصدر السابق**: ص 185.

([360]) منير موسى: **المصدر السابق**: ص 286.

فهو يدعو إلى إقامة عملية هادية إلى السبيل القويم ومبنية على العلم الحقيقي أو الطبيعي، فالعلوم هي غاية التطور وسبيله الأمثل. والواقع أن نظام الشميل التربوي مشتق من أيديولوجيته المشربة بالقيم الغربية ويتسم بالغائية الفلسفية: ألا وهي معرفة الحقيقة والقابلية للتقدم. ولقد اشترط لتحقيق هذه القابلية حسن" استخدام ما في الإنسان من القوى".

بالطبع ينطوي مفهوم القابلية للتقدم على التمييز الاجتماعي والقائم على تقسيم البشر إلى فئتين، وإحلال تمايز فيما بينهما، فهناك فئة أو طبقة أو أمة...إلى آخره قابلة للتقدم ، وأمة غير قابلة للتقدم، فالتقدم يعني الغرب أما الشرق فليس له غير التخلف.

أما التربية فهي في رأيه (هو بالطبع أي سبنسر) إعداد للحياة، ويعرضها الشميل بأنها "انطباع وراثي" ويستشهد بالحديث الشريف" يولد الطفل على الفطرة وإنما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" كما يدعي بأن عقل الطفل كالشمع قابل لأن ننقش فيه ما نشاء(!) وأن التربية "تجد الطفل لينا (!) غير قاس، فلا تجد صعوبة في تكييفه فتؤثر فيه تأثير الطابع في الشمع"، وبجانب الشميل في هاتين المقولتين– وهو في ذلك متأثر بالفيزياء الميكانيكية كأوغست كون– الموقف العلمي، فالفطرة ليست معزولة عن البيئة، والفصل بين الوراثي– ليس كالشمع أيضا. فالطفل يولد باستعدادات ودوافع عامة وبشخصية متميزة تنمو تتطور معياريا في تفاعلها مع المجتمع.

ولقد نادى الشميل بأهمية المؤثرات الاجتماعية وبأهمية التكرار في عملية التعلم، كما سبق عصره حين أشار إلى أن التربية تصنع الإنسان، ذلك لأن الإنسان في أكثر أعماله وأفكاره ليس ابن غرائزه بل صنع تربيتنا من المهد إلى اللحد. وهو إلى جانب ذلك ينحو بالأمة على منهاجنا التربوية في الحياة تلك المناهج القائمة على قتل مميزات الطفل. فالتربية في عصره تكفل بالإجهاز على البقية الباقية على قتل مميزاته وتجعله إنسانا مصنوعا لا مطبوعا وعلى خلاف الطبيعة.

كما يدين بحماس بالغ الكتب الدينية التي تدرس في المعاهد والتي تفصل الإنسان عن هذا العالم حتى لا يعود يعتد به، كما يدين أيضا الحياة الأدبية في عصره "لأنها تصور الإنسان فوق حقيقته فتزيده ضعفا على ضعف وتجعل حياته تكلفا ورياء.

ولا يكتفي الشميل بإدانة العلوم النظرية بل يتصدى للمحاماة وللطب من حيث مهن شريفة فيدين الطب لتحوله إلى شعوذات ولاستنزال الأسرار وتحويل الأقدار، ويشهر بالمحاماة والحقوق لتحولهما إلى مخرقة وتفنن في المشاغبات، لا إلى دليل يرشد الناس إلى الحق ويردعهم عن الباطل. ثم يتصدى أخيرا لمناهج الفلاسفة الإسلاميين القدماء من أمثال ابن رشد والغزالي مشيرا إلى أن فلسفتهم هيام في الأوهام لا ضابط لها..ذلك لأن القضايا المنطقية التي أتى الفلاسفة المسلمون بها هي التي أوقفت– في زعمه– "الإنسان عن التقدم في علومه الصحيحة قرونا عديدة"[361]، ثم يعود مرة أخرى إلى الكتب الأدبية والآداب.. العالية فيطلق صيحته المشهورة بإغلاق أبواب الجامعات النظرية القائمة على تدريس الآداب، ويقترح إقامة كليات بديلة منطبقة على احتياجات العصر في العلوم الطبيعية والفلسفة الإختبارية. فقد كان الشميل أول الداعين للقيام بتربية علمية في الشرق العربي يقول الشميل عن واقع التعليم النظري المتردي في مدارس الشرق" يصرف التلميذ زهرة شبابه فيها وهو يحشو الفارغ بالفارغ حتى إذا امتلأ بها يخرج إلى الدنيا مثقل الدماغ منفوخة كالطبل وهو في الحياة العملية أجهل من هبنقة"[362] ويستدرك الشميل قائلا معزيا النفس بالآمال "بأن تربية هذه المزية فينا لا يزال يلزم لها زمن طويل حتى تقوى"[363].

هكذا تظهر أيديولوجية شبلي الشميل على حقيقتها في اختباراته وانتقاء (المتميزة) سواء منها الواعية أو اللاواعية. وذلك من خلال بعض المتيسرات والأحكام المسبقة والمسلمات الدغماتيكية بحيث تبدو حقائق بارزة للعيان تطمس حقائق أخرى تحقيقا لآلية تفوق الغرب في تناظرها مع آلية تخلف الشرق.

فهو في عملية اقتباسه عن الغرب يعمد إلى تنحيل إيديولوجي للواقع ولو أدى به ذلك في بعض المواقع إلى الوقوع في التناقض ومخالفة الأصول العلمية والمنهجية الموضوعية، لأن ما يهمه هو توكيد مسلماته الدوغماتيكية ذات النتائج

(361) منير موسى: **المصدر السابق**: ص 207.

(362) **المصدر السابق**: ص 276.

(363) **المصدر السابق**: ص 42.

والأحكام والاستنتاجات الجازمة المطلقة، فهو لم يلحظ في نقله عن "سبنسر" و"بوخنر" مثلا بأنه بصدد استخلاص نتائج فلسفية معيارية من قضية علمية وضعية هي نظرية دارون...وأن هناك فارقا أساسيا بين القانون العلمي والمذهب الدوغماتيكي الذي هو في واقع الحال إيديولوجية تستند إلى رؤى وأفكار وحتى إلى أساطير وأوهام...وأن "سبنسر" مثلا قد محض نفسه مهمة استخلاص النتائج الفلسفية الرئيسية لنظرية النشوء والارتقاء : أب استخلاص فلسفة خاصة في الكونيات والأخلاق السياسية، فالشميل لم ينقل نظرية دارون إلى الشرق بشكل موضوعي تاركا للقارئ استنتاج الخلاصة الفلسفية منها، ولكن نقل عن مفسرين لدارون بما يتناسب وأهواءه ومواقفه الإيديولوجية، يقول في ديباجة كتابه "فلسفة النشوء والارتقاء" معبرا عن هذه الحقيقة "يشتمل الكتاب ، على خلاصة ما تقدم نظرت فيها نظرا خاصا إلى علوم الإنسان وفلسفته".

صحيح أن الشميل يعد من طلائع العلمانية الذين اتخذوا من المجلات وسيلة لإطلاع الفكر العربي على أفكار أوروبا ، إلا أنه في المقابل استوحى في جميع ردوده على معضلات المأزق الحضا ي في الشرق النموذج الأوروبي دون تعديل أو تكييف مناسب، ذلك لأن الرد على التحدي الحضاري العربي يجب أن يتم في رأيه بالاندماج الكلي في الغرب والذوبان فيه، أي من خلال تمثل قيمة وأنماط تفكيره ومنهاجه الفلسفية.

ويعمد الشميل في محاولته إعطاء صورة مشرقة عن الغرب إلى إبراز قسمات إيديولوجية سياسية من خلال طمس بعض الحقائق التاريخية أو التخفيف من وزنها أو إلغاء وجودها وتجاهله. أما النظام الأمثل عنده فهو النظام الرأسمالي ولو كانت لديه بعض الشرور أو حتى لو أدى إلى بعض الثورات. ومع ذلك فلم يكن الشميل متحمسا بشكل كبير إلى النظام الرأسمالي وإن امتدح مزاياه، فقد نادى بالاشتراكية ، ولكنه ألح عليها أكثر منه متأثرا بذلك ببوخنر لهذا نجده ينقل بلا تردد عن الداروينية والاشتراكية الإصلاحية ويرى فيها غاية في ذاتها وحتمية لا بد أن يبلغها كل نظام في المستقبل.

هذا أهم ما جاء في "مجموعة "الشميل من أفكار سياسية واجتماعية وقد ألحنا على أفكاره السياسية والاجتماعية لأنه كاتب ومفكر منهجي يتبع الأسلوب العلمي والطرائق العلمية، وبذلك كان من أقوى مفكري البلدان العربية في القرن التاسع عشر.

والخلاصة ، كان الشميل أول من ألح على ذهب داروين في "النشو ء والهذا،ء"، وكان منه جرأة كبرى كلفته كثيرا كثيرا .كما كان أول مؤلف عربي ألح على تبني الاشتراكية الإصلاحية، وكان هذا، منه في عصره، جرأة أيضا. وقد كان له فضل كبير على قراء العربية بتعريفهم على مثل هذه الأفكار التي كانت ألقت بذور الثورة في أوروبا في وجه الرجعية والطبقات البرجوازية الاستغلالية. وإن كانت اشتراكيته اشتراكية "العالم" الذي يفكر في مكتبه ولا ينزل إلى الجماهير الشعبية ، واشتراكية الإصلاح لا اشتراكية الثورة ، عامة، ولكنه أظهر في مواقفه تناقضا ، في بعض الأحيان، لخوفه من جهة، ولنقله عن مفكرين متعارضين في الفكر والإتجاه. ومهما يكن من هذه المآخذ وغيرها كثير، فقد كان الشميل من رواد الفكر العربي التقدمي الأوائل.

المطلب الثاني: أسس النهضة عند فرح أنطون (1872–1922)

كاتب وصحفي ومفكر، ولد في طرابلس الشام عام 1872[364]، أنهى دراسته الثانوية في المدرسة الأرثوذوكية بطرابلس. ثم هاجر من طرابلس إلى مصر في عام 1897، برفقة الشيخ رشيد رضا. واستقر في الاسكندرية وأصدر فيها مجلة باسم "الجامعة". هاجر إلى الولايات المتحدة، ولكنه عاد إلى القاهرة بعد الإنقلاب العسكري على السلطان عبد الحميد الثاني،

(364) منير موسى: **الفكر العربي في العصر الحديث**، ص 95.

في عام 1908، وشارك في حياة مصر الوطنية. وقضى بقية عمره في التحرير في الصحف والمجلات، وبخاصة مجلته "الجامعة"، تأثر بالثقافة الفرنسية، وبخاصة بالمسائل الاجتماعية والسياسية والأخلاقية. وتبنى الروح الغربية متأثرا بمبادئ الثورة الفرنسية والاشتراكية الإصلاحية.ترجم لرينان كتابه "حياة يسوع"، وبعض آرائه في أصول المسيحية، كما ترجم مناقشات نيتشه وتولستوي والنظريات الاشتراكية.

أهم ما خلف لنا فرح أنطون هو رواية بعنوان:" أورشليم الجديدة" (1904)، و"ابن رشد وفلسفته" (نشره على شكل مقالات في مجلته ، "الجامعة") و"ردود"، ومقالات عديدة في صحف ومجلات مختلفة[365]. ولقد برزت أفكار فرح أنطون في كتابه" ابن رشد وفلسفته حيث يتأثر، في دراسته هذه، بما كتبه رينان عن هذا الفيلسوف. ولم تكن غاية فرح من هذا الكتاب محض فلسفية علمية، بل وسياسية أيضا، فهي دراسة موجهة سياسيا واجتماعيا ، إذ يقول في مقدمته أن غرضه من كتابه عن ابن رشد هو "تقريب الأبعاد بين عناصر الشرق وغسل القلوب، وجمع الكلمة...لا بأن يبرهن الفريق الواحد للفريق الثاني أن دينه أفضل من دينه، فهذا أمر قد مضى زمانه...فهذا الزمان زمان العلم والفلسفة (الذي يقضي) بأن يحترم كل فريق رأي غيره ومعتقده"[366].

ويهدف، في النتيجة، إلى فصل الدين عن الدولة، وإقامة مجتمع قمي أو وطني جديد، في الشرق، وبخاصة في الإمبراطورية العثمانية، تندمج فيه جميع الأديان والطوائف في وحدة قومية أو وطنية، ويجد فيه بهذا، كل مكانه الاجتماعي والسياسي، الذي تتساوى فيه الحقوق والواجبات، لتشكيل مجتمع واحد و موحد لرد غائلة الإستعمار الغربي أو الأوروبي.

فالدولة العثمانية، إذا ما أرادت البقاء، وجب عليها أن تكون دولة قومية علمانية. وللتوصل إلى ذلك يجب أن تقوم على أساسين رئيسيين هما: فصل الجوهري عن العرضي في جميع الأديان. لأن الجوهري في كل الأديان متشابه، بل واحد و موحد. والعرضي فيها مختلف ومتباين ومفرق. والجوهري في أديان هو مجموعة المبادئ(الإعتراف بالله، واليوم الآخر، والبعث بعد الموت، والجنة والنار...) ، التي هي واحدة في كل الأديان. والعرضي هو الشرائع في الأديان، سواء أكانت عامة أو خاصة، وهدفها الوحيد هو حث الناس على الفضيلة، أي تهدف إلى أخلاقية. وهي مختلفة بين دين وآخر. وهي لا قيمة لها في حد ذاتها، إذ ليست سوى وسائل لغاية (أخلاقية). والثابت فيها هو المبدأ الأخلاقي الكامن وراءها، بل غايتها. فعلينا أن نفسرها تفسيرا يسمح لها بالقيام بوظيفتها، والتلاؤم مع الأوضاع الجديدة، ولو اقتضى ذلك منا تأويلها. فالطبيعة البشرية واحدة، أساسيا، في نظر جميع الأديان، والحقوق والواجبات البشرية واحدة أيضا. حتى أن الذين لا دين لهم لا يختلفون عن غيرهم في الطبيعة، أو الحقوق[367].

فهو يقبل في مجتمعه العلماني حتى الذين لا دين لهم. وفي هذا يكمن الأساس الأول، أساس التساهل، الذي لا يمكن لمجتمع أن يتقدم تقدما صحيحا بدونه لا يمكن أن يحافظ على وحدته إلا به "[368]. أما الأساس الثاني، فهو فصل الدين عن الدولة، أو الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية. ويدافع عن هذا الأساس بخمسة أسباب هي:

1- لأن غايات السلطتين مختلفة، بل متناقضة. فالدين يبتغي العبادة والفضيلة وفقا للكتب المنزلة. لوما كل دين يدعي الحقيقة لنفسه، ويطلب من الناس أن يسلكوا سبيله لبلوغ الخلاص ، كان من الطبيعي للسلطات الدينية إذا ما كانت ذات سلطة سياسية، أن تضطهد الذين يخالفونها، وبالأخص المفكرين. أما غاية الحكم، فهي صيانة الحرية البشرية في حدود الدستور. لذلك لا تضطهد الحكومات الناس بسبب آرائهم إذا ما تركت وشأنها.

2- لأن المجتمع الصالح يقوم على مساواة مطلقة بين جميع أبناء الأمة، مساواة تتعدى الفروق في الأديان.

3- لأن السلطات الدينية تشترع من أجل الآخرة. لذلك كان من شأن سلطتها أن تتعارض مع غاية الحكومة ، التي إنما تشترع من أجل هذا العالم.

([365]) **المرجع السابق:** ص 95.

([366]) فرح أنطون: **ابن رشد وفلسفته،** ص 6.

([367]) **المصدر السابق:** ص 120و 190.

([368]) **المصدر السابق:** ص 147.

4- لأن الدول الكبرى التي يسيطر عليها الدين ضعيفة. والسبب في ذلك أن السلطات الدينية ضعيفة بطبيعتها، لأنها تحت رحمة الجمهور، وهي تسبب، بدورها، ضعف المجتمع ، وهي تلح على ما يفرق بين الناس، والجمع بين الدين والسياسية ، يضعف الدين نفسه، إذ ينزله إلى حلبة السياسية ، ويعرضه لجميع مخاطر الحياة السياسية ومزالقها.

5- لأن الحكومات الدينية تؤدي إلى الحرب. فمع أن الدين الحق واحد، فالمصالح الدينية المختلفة تتعارض، أبدا، بعضها مع بعض، ولما كان الولاء الديني قويا بين الجماهير، لذلك كان، من الممكن ، أن يثير المشاعر دوما"[369]

من كل ما تقدم ، نلاحظ أن فرح أنطون يدعو إلى دولة تقوم على الحرية والمساواة والإخاء (مبادئ الثورة الفرنسية)، دولة يجب أن تتوخى ، بقوانينها وسياستها ، السعادة الدنيوية لأفرادها أو مواطنيها ، والقوة الوطنية لمجتمعها والسلم الدولي لجميع الأمم. ولا تتمكن من تحقيق ذلك، إلا إذا كانت السلطة فيها علمانية، مستقلة عن أي سلطة أخرى، وبخاصة الدينية. وقد أثارت أفكاره هذه في أيامه، ردود فعل لدى عدد كبير من المفكرين المسلمين، وبخاصة محمد عبده، الذي كتب كتابه "الإسلام والنصرانية" (في عام 1902) للرد عليه مظهرا أن الإسلام دين ودنيا. وأن الدولة في الإسلام، دولة دينية، لا نفصال فيها بين السلطتين السياسية والدينية، أو السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وأن الإسلام وحده ، يعبر عن كامل الحقيقة الدينية، المشتركة بين الأديان. ورد بخاصة على فكرة عارضة وثانوية، قال بها فرح أنطون، مفادها أن الإسلام اضطهد العلم أكثر مما اضطهدته المسيحية. والواقع، أن محمد عبه أساء فهم فكرة فرح هذه. لأن فرح كان يريد أن يقول أن انفصال السلطتين الزمنية والروحية في المسيحية(في الغرب) سهل عمل المسيحيين أن يكونوا أكثر تساهلا من المسلمين. ولكنه أوضح، بإلحاح ، أن سجل الديانتين يكاد يكون واحدا من هذه الناحية. وإذا كانت البلدان الأوروبية ، اليوم أكثر تساهلا من البلدان الإسلامية ، فليس ذلك لأنها مسيحية، بل لأن العلم والفلسفة جرادها من التعصب الديني الأعمى، و تم فيها انفصال السلطتين: الزمنية والروحية"[370].

ويذكر محمد عبده بأن العالم قد تغير، اليوم فالدول الحديثة لم تعد قائمة على الدين، بل على أمرين: الوحدة الوطنية ، وتقنيات العلم الحديث، والعودة إلى صفاء الدين لا يؤدي إلى تقوية الدولة بل إلى إضعافها، بل العودة إلى العلم والتكنيك هي التي تهب الدول الحديثة قوتها وتفوقها. ويعطي مثلا على هذا بإنحدار الوهابيين على يد جيوش محمد علي ، ثم يقول: لو كانت نظرية محمد عبده في أن الإصلاح الديني يؤدي إلى القوة نظرية صادقة لانتصر الوهابيون.

لكنهم خسروا بالفعل لأن محمد علي كان أول من أدرك في الشرق أن العالم قد تغير. ثم يصر على القول أن أمل محمد عبده في الوحدة الإسلامية باطل. فهي لن تتحقق، وإذا تحققت فلن يغير ذلك شيئا ، لأنها لن تولد القوة الضرورية لصد الخطر الأوروبي"[371].

وفي هذا يقول :" فلا مدنية حقيقية، ولا تساهل، ولا عدل، ولا مساواة، ولا أمن، ولا ألفة، ولا حرية، ولا علم، ولا فلسفة، ولا تقدم في الداخل، إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية"[372].

ويعالج فرح أنطون أسس الحكم الديمقراطي الحديث المعروف في أوروبا. فالحاكم لا يحكم وفقا لإرادته الخاصة، أو معتقداته الشخصية، بل على ضوء القوانين التي تضعها جمعية ممثلي الشعب. والشعب يجب أن يكون سيدا. وإلا ساد الإستبداد، أو الفوضى. ولممثلي الشعب حكمة أوسع من حكمة أي حاكم منفرد أو فرد، وذكاؤهم المشترك أدق من ذكاء أي واحد منهم بمفرده[373].

وفي هذا رد محمد عبده الذي كان يقول أن فصل الدين عن الدولة غير مرغوب ومستحيل، لأن الحاكم لا بد له من أن ينتمي إلى دين معين، فكيف يمكنه أن يتحرر، في أفعاله، من تأثير الدين؟ وكذلك نقد لحكم السلطان عبد الحميد

([369]) فرح أنطون: **ابن رشد وفلسفته،**: ص 151.

([370]) **المصدر السابق:** ص 124.

([371]) فرح أنطون: **ابن رشد وفلسفته،**: ص 177.

([372]) **المصدر السابق:** ص 160.

([373]) **المصدر السابق:** ص 160.

الإستبدادي، الذي كان سببا لمفارقته لوطنه، سورية، إلى مصر، ووطنه الثاني مصر، إلى الولايات المتحدة . وعندما عاد الدستور والحكم النيابي، بعد الإنقلاب على عبد الحميد، عاد فرح إلى مصر يتابع رسالته في سبيل الدفاع عن الديمقراطية والحرية والمساواةو الإخاء في دولة علمانية ، وقومية، لا في دولة دينية وطائفية بالذات. لذلك يلح على أن يكون مجلس النواب أعلى من السلطات الدينية وأعلى من الحاكم، أو السلطان، نفسه. وهذا ما كان يعنيه فرح، حقا، بفصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية. فهو يرى الخطر، على الدولة، في تدخل رؤساء الدين في الشؤون الزمنية. عندما تكون الحكومة علمانية، فضلا عن تمتعها بسلطة فائقة، وتضع حدودا معينة في للسلطة الدينية، لا يبقى هنالك مجال لبلبلة والاختلاط ، ولا تتعدى الحكومة، ولا الدين، أحدهما على الأخر"[374].

ولقد كان فرح أنطون ، يؤمن بالإشتراكية الإصلاحية، ويرى أن الاشتراكية ستكون، في المستقبل، الوسيلة التي توصل إلى الحرية والمساواة والعدالة والإخاء والإزدهار والسعادة بين موطني كل شعب، والتقارب والتفاهم والتسامح والتضامن والسلم بين جميع شعوب العالم. لماذا؟ لأن الاشتراكية تقوم على العقل والعلم والمساواة. فمن مبدئه، الذي استمده من ابن رشد، والقائل بوجوب الفصل بين مجال العقل مجال الدين أو الإيمان، للتوصل إلى حل النزاع القائم بينهما، يتوصل إلى وجوب الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية في دولة علمانية وقومية، يتسنى فيها لجميع الطوائف وأهل الأديان المشاركة في بنائها وتقدمها وإعلاء شأنها، وصد المطامع الاستعمارية عنها[375]

ومهما يكن من أمر. فقد دعا فرح أنطون إلى إقامة دولة على أساس علماني وقومي وفي هذا نكون ضمنا نظرية فرح أنطون في الدولة فالدولة يجب أن تقوم على الحرية والمساواة ويجب أن تتوخى بقوانينها وسياستها السعادة في الدنيا والقوة الوطنية والسلم بين الأمم ولا يمكنها أن تحقق ذلك إلا إذا كانت السلطة العلمانية مستقلة عن أي سلطة أخرى. وهذا لا يكون إلا بفصل السلطات التي تهيمن عليها وإحلال الديمقراطية بكاملها، بشكل عام تدل أفكار فرح أنطون على أنه شرقي النزعة ، عثماني الهوى، غربي التفكير، اشتراكي المذهب.

المبحث الخامس: الإتجاه الإصلاحي العلماني.

المطلب الأول : أديب إسحاق.

ولد أديب اسحق في دمشق، وكان مبرزا بين رفاقه. واخذ ينظم الشعر، منذ العاشرة من عمره. وفي الحادية عشرة، دخل في خدمة الجمارك براتب يسير، استفاد منه لإعالة أسرته. كان والده موظفا "في بوسطة العثمانية" بيروت، فاستدعى الوالد ابنه أديب إلى بيروت ليساعده في عمله، وكان قد بلغ الخامسة عشر من عمره. وفي السابعة عشرة، نال وظيفة في جمارك بيروت فقضى فيها مدة قصيرة ، ولكنه مال للكتابة .فتولى تحرير جريدة "التقدم" (التي كانت قد أسست قبل عمله فيها) بمدة طويلة، كما تولى تحرير جريدة "ثمرات الفنون". وكان مغرما بالمطالعة والدراسة، ويحسن اللغتين العربية والفرنسية.

انتسب إلى "جمعية زهرة الآداب" . وكان له فيها نشاط هام. وابتدأ يؤلف، علاوة على التحرير الصحفي، فألف كتاب "نزهة الأحداق في مصارع العشاق"، وشارك في عام 1875م، سليم الخوري في تأليف كتاب" آثار الأدهار" (ألف منه ثلاثة أجزاء). في التاسعة عشر من عمره. غادر، بيروت إلى الإسكندرية بناء على طلب زميله سليم الخوري، وعملا هناك في تمثيل بعض الروايات العربية الأصيلة والمعربة. فأعاد ترجمة أندروماك وحسنها، كما ترجم رواية شارلمانيي. سافر بعد ذلك إلى القاهرة وتتلمذ لجمال الدين الأفغاني، إذ لزمه ودرس عليه شيئا من الفلسفة الأدبية والفلسفة العقلية والمنطق. أنشأ في القاهرة جريدة "مصر" (في عام 1877م). وتشارك، فيإصدارها، مع سليم الخوري. وأنشأ جريدة أخرى هي:" التجارة" . التي كانت يومية، وحولا "مصر" إلى جريدة أسبوعية. ألغت الحكومة بعد مدة الجريدتين.فسافر أديب اسحق، في عام 1980 م إلى باريس، وأنشأ فيها جريدة "مصر القاهرة"، اشتهرت بنقدها اللاذع و"حدتها" فعرف في باريس الشهرة والحظوة. وتعرف على بعض

([374]) **المصدر السابق:** ص 165.

([375]) فرح أنطون: **ابن رشد وفلسفته:** ص 169.

رجالات الدولة في فرنسا وأصبح مقربا منهم، وحضر عدة جلسات لمجلس نواب فرنسا، وتأثر بخطبائه البغاء. ودوام مدة على "المكتبة الوطنية" في باريس يقرأ بعض مخطوطاتها العربية القديمة. قضى في باريس تسعة أشهر فاعتلت صحته وأصيب بمرض "السل" فرحل عنها "مصدورا" إلى بيروت، وعاد إلى التحرير في جريدة "التقدم".

وفي أواخر عام 1881م، عاد إلى مصر، إثر إنقلاب الوزارة المصرية. عين في القاهرة "ناظرا لقلم الإنشاء والترجمة بديوان المصارف". ورخصت له الحكومة باستئناف نشر جريدة "مصر"، فنال "الرتبة الثالثة" وعين "كاتبا ثانيا لمجلس النواب". وعندما اندلعت ثورة عرابي، هاجر إلى بيروت. وبعد أن حل الإنكليز في الإسكندرية، عاد إليها من بيروت وطالب بالعودة إلى وظيفته السابقة، ولكن خذل وأعيد إلى بيروت، فعاد إلى التحرير في "التقدم". وفي هذه الأثناء اشتد عليه مرضه (السل الرئوي) فأشار عليه الأطباء بالذهاب إلى مصر لملاءمة هوائها لصحته.فالتمس الإذن بالعودة إلى القاهرة من سلطان باشا، فسمح له بالإقامة في القاهرة. وبقي فيها فعلا أياما قليلة، ورحل بعدها إلى الإسكندرية. ولكن اشتد عليه وطأة الداء ، فنصحه الأطباء بالعودة إلى بيروت، ولم يمض عليه ثلاثون يوما حتى وافته منيته في قرية" الحدث" بقرب بيروت، وكان ذلك في 12 حزيران من عام 1885. مات ولم يتم التاسعة والعشرين من عمره[376]ولو قدر له العمر الطويل، لكان له شأن في عالم الفكر والأدب في أيامه. وفي تاريخ العرب بالذات إذ، على قصر عمره، ترك لنا آثارا هامة، تدل على سعة إطلاعه في الأدب العربي والتاريخ العربي الإسلامي، وحفظه للقرآن، وعلى سعة إطلاعه في الأدب والفكر الفرنسيين، ترك أديب اسحق لنا، مجموعة من أشعاره ورسائله ومقالاته وخطبه وأبحاثه، ومجموعة بعنوان "الدرر"، نشرها في الإسكندرية، في عام 1886. ومن هذه المجموعة نستمد مجموعة أفكاره.

كان أديب اسحق معجبا بالثورة الفرنسية ومبادئها في الحرية والمساواة وإقامة الجمهورية، وقد عالج أديب كثيرا من الأفكار السياسية : كنقد الإستبداد، وفساد الإدارة العثمانية، والدفاع عن الحرية والمساواة، وحكم الشورى، والمساواة بين الرجل والمرأة، والتعليم الإلزامي والمجاني، كما بحث في الأمة والوطن والعواطف القومية والوطنية.

كما ألح أديب على الحرية، متأثرا، في ذلك بمبادئ روسو وفولتير والثورة الفرنسية، وأنظمة الحكم الأوروبية الديمقراطية في أيامه. وقد عالج موضوعها في مناسبات متعددة، ففي خطبة ألقاها في "جمعية زهرة الآداب" بيروت، يقول في الحرية: " فالحرية ثالوث موحد الذات، متلازم الصفات ، يكون بمظهر الوجود فيقال له الحرية الطبيعية وبمظهر الاجتماع، فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة ، فيسمى بالحرية السياسية"[377].

ويورد تعرف مونتينيي فيقول:" وقد حدها (مونتينيي) بقوله: هي المقدرة على فعل كل ما يتعلق بذاتي. ويمثل ذلك حدها الحكيم بسنيك من قبل"[378].

ويورد تعريف مونتيسكو للحرية المدنية والحرية السياسية فيقول: "وعرف (مونتيسكو) الحرية المدنية بأن لا يجبر المرء على ما توجبه القوانين. وعرف (الحرية) السياسية بأن بفعل كل ما تجيزه القوانين.." [379]. ويورد أديب التعريف السائد في عصره للحرية فيقول: " وقد اتفق الكثير من النافذين على تعريف الحرية بكونها مقدرة المرء على فعل مالا يضر بغيره من الناس، وهو عين الحد المنصوص عليه في القانون الروماني"[380].

ويعرض بتعاريف المداجين والمنافقين للحرية فيقول:" أما حدود المداجين وتعاريف المنافقين للحرية، فلا محل لا يرادها، ولا موضع لإنتقادها في مثل هذا المقام. فغاية القول فيها أن أهل السلطة الإستبدادية حيث كانوا يفترون على الحرية

(376) منير موسى: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 47-48.

(377) أديب اسحق: **الدرر**، الاسكندرية، سنة 1886: ص 3.

(378) منير موسى: **المرجع السابق**، ص 49.

(379) **المرجع السابق**: ص 49.

(380) أديب إسحق: **المصدر السابق**، ص 4.

كذبا في تعريفها بالطاعة العمياء والتسليم المطلق لمقال زيد مروي عن حكاية عمرو، مسند إلى رواية بكر، مؤيدا بمنام خالد. فهي، بموجب هذا الحد، فناء الذهن، وموت القوة الحاكمة، وخروج الإنسان عن مقام الإنسان"(381).

ولكنه يرى أن هؤلاء المنافقين وأولئك المستبدين لم يستطيعوا أن يقضوا على نور الحرية، لأنها" خاصة طبيعية وجدت لينمي بها الإنسان قواه البدنية والعقلية متدرجا في مراتب كمالات الوجود". وكان من سوء حظ الإنسان "أن مظاهر السلطة أتت على ضدها من كل وجه وفي كل زمان، حتى كأنما أول ما سمعت فيه الجمعية بالحرية الطبيعية في كل مكان" .(هذه أفكار جان جاك روسو).

ويعدد التدابير التي تتخذها المجتمعات للقضاء على الحرية الطبيعية وعلى الأقل لفها بلفاف التقاليد والسلطة(مثل نعل الحديد الذي يوضع في رجلي البنت الصينية، وأقمطة الطفل في الشرق، والتقليد والمحاكاة في التربية والمجتمع). وكان قضاء المجتمع على الحرية المعنوية أشد وأنكى(يذكر هنا آراء رسو بالوشم، وغمسه في الكبخ، ومنعه عن كل ما يحب أنه شر، ولفه بالرهبة والرغبة، والأوهام والأساطير، و التربية الفاسدة، في البيت والمدرسة، والتعليم التلقيني والحفظي...ولكن ذلك"ماكان ليفيد أهل السطوة نفعا فيما يحاولون من تقييد النفوس. ولكنه يزيد أهل الحرية استمساكا بها حتى يبلغوا حد التعصب فيه. فالتشديد من جانب الدين يضعف الإيمان، والعنف من جهة السلطة يجلب العصيان، والغلطة من الطرفين لا تزيد عل اقتياد الفكر لما يمكن الوصول إليه بدلالة العقل، إن كان خيرا، أو رده عما يمكن النجاة منه بقوة الرشاد، إن كان شرا.

ولكن أحكام الهيئة الاجتماعية مباينة لمبدأ السهولة. فهي تقضي (بالمغايرة) أو (الجنحة) أو (الجريمة) في كل ما يخالفها. والغرامة أو السجن والسيف من وراء تلك الأحكام لتأييدها على رغم المخالفين. فحرية المرء واقعة تحت أحكام استبداد مستمر (382).

ولكنه ينبه إلى أنه لا يدعو إلى الحرية المطلقة لأن هذا يتلقى في نهاية الأمر، بالطرفين المتناقضين (دعاة الحرية ومناهضو الحرية). وإنما يريد إظهار آثار القوانين الموضوعية والعادات المألوفة في حرية الإنسان.

"فالقانون الحق لا ينقص من الحرية ولا يزيل الإستقلال ، ولكنه يقيم لهما حدودا تقيهما الضعف والإضملال. وشرط الحقية (المشروعية) في القانون أن يكون موضوعه الحرص على حقوق الكل والحفظ لحق الفرد ما لم يمس تلك الحقوق. فالحكم يكون قانونيا لا من حيث أنه يذهب بحرية فرد من القوم، ولكن من وجه أنه يحفظ حرية الكل . فلا ينبغي للقوانين أن تمس غير الذين ألموا بحقوق غيرهم من الناس. ولا يسوغ أن تؤثر في شأن الوطني إلا بمقدار ما يصيب من حق الجميع. فهي، من هذا القبيل، معدلة للحرية لا ناسخة ولا مبدلة"(383).

ويظهر أن مثل هذه القوانين العادلة سادت في كثير من الأمصار، ونسخت آيات العدالة أحكام الإمتياز الفاضح القاضي لبعض الناس بالراحة، كل الراحة، وعلى بعضهم بالعناء، كل العناء. وأبطلت أحكام التبعة مراسيم الإستبداد الرافعة لبعض الناس إلى مقام الألوهية، والهابطة بسائرهم إلى منزلة العجماوات...".

"وليس الأمر كذلك في القوانين السياسية، فهي عند الاكثيرين استبدادية أصلا وفرعا ، تحجب فيها الحرية بألوان الحكومات، وتضعف بشهوات الأمراء، إلا فيما بينت أحكامها عليه، وموجب شهوة الحاكم أن الحرية قائمة على مالت نفسه إليه، وغلظة الشعب في ثورته، محسنة لذلك الفساد من وجهه"(384).

ويظهر صراع الحكام والشعوب على الحرية: الحكام يريدون الإستبداد وفقدان الحرية، والشعوب تريد الحرية، مطلق الحرية.و "من أجله كانت أرباب الخطط الذين هم مظاهر السلطة بغضاء عند سائر القوم، ومن أجله كانت الرعية بمنزلة الأعداء عند المستبدين".

---

(381) **المصدر السابق:** ص5.

(382) **المصدر السابق:** ص5-6.

(383) **المصدر السابق:** ص 6.

(384) أديب إسحق: **المصدر السابق:** ص 7.

ويؤكد أديب أن الحرية والمسا اة متلازمان، فلا حرية مع الإمتياز .وهنا يورد رأي بعض المؤلفين الأحرار فيقول:" ومن المقرر المتفق عليه بين النقدة الأحرار أن الحرية والمساواة متلازمتان، فلا حرية مع الإمتياز، ولكن هناك درجات عبودية من الأمير إلى أحقر الرعية. تتصل دنياه بالرق ولا تصل علياها إلى الحرية.ولإخفاء في ذلك، فحد الإمتياز أن يعمل أحد الناس نالا يجوز لسائرهم، وإن يحظر على الجمع ما يجوز لبعض الأفراد، بحيث لا يتمتع الممتاز بميزته مالم يمس حرية سائر القوم، ولا ينال هؤلاء حريتهم إلا بإنعدام تلك المزية. فالإمتياز والحرية متخالفات"[385].

ولكنه يؤكد " على أن الإمتياز مناف للقوة الحكامة أيضا، بما فيه من إخراج بعض الناس عن دائرة الحكم الكلي. وتحويلهم من ذلك حقا غير طبيعي يكون حكما على الحكم.فهو عدو الحرية والحكومة معا، يظاهر المستبدين على الشعوب وهؤلاء على المستبدين، ثم لا يتحد بأحد الفريقين بحال"[386].

ويستدرك فيقول: "وكلن ليست المساواة مبدأ الحرية، وغنما هي نتيجتها الطبيعية، فإن لم توجد فلا تكون تلك الحقيقة، بل إذا ظهرت الحرية بمظهرها الحق بين الذين تولاهم الإمتياز، خالوا أنها بدعة منكرة. وما هي في شيء من ذلك. ولكن بدعة الإمتياز أخفت عنهم الحق وهم لا يشعرون"[387].

من كل ما تقدم، يقرر أديب أن "الحرية السياسية بعيدة المنال، عسيرة الكمال، بل يكاد يمتنع تكاملها في فريق من النسا بما يؤثر فيها وعامل العادات والقوانين والأخلاق والأحوال الاجتماعية. وإنما تحصل منها ضروب متنوعة، تشبه أن تكون ضروبا من الإمتياز، ثم تكثر وتمتد حتى يحصل منها لكل واحد من القوم نصيب، فتعمهم أنواع الإمتياز كأنهم جميعا نبلاء، ولو حصلت لهم الحرية الحقيقية لكانوا جميعا متساوين"[388].

ويعالج أديب اسحق في إحدى خطبه التي ألقاها في "جمعية زهرة الآداب" ببيروت مشكلة التعصب والتسامح. ويرى أن هذين اللفظين العربيين "غير موافيين بالمراد منهما اصطلاحا..."، لذا ينتقل إلى إيراد التعريف العلمي الفلسفي فيقول:" وهل التعصب عند أهل الحكمة المصرية غلو المرء في اعتقاد الصحة بما يراه، واعترافه في استنكار ما يكون على ضد ذلك الرأي، حتى يحمله الإغراق والغلو على اقتياد الناس لرأيه بقوة ومنعتهم من إظهار ما يعتقدون ذهابا مع الهوى في إدعاء الكمال لنفسه وإثبات النقص لمخالفيه من سائر الخلق. وحد التساهل، عندهم، رضي المرء برأيه واعتقاد الصحة فيه، وإحترامه لرأي الغير كائنا ما كان، رجوعا إلى معاملة الناس بما يريد أن يعاملوه، فهو على إثباته الصواب لما يراه، لا يقطع بلزوم الخطأ في رأي سواه وعلى رعبته في تطرق رأيه للأذهان لا يمنع الناس من إظهار ما يعتقدون"[389].

ويستعرض اسحق تاريخ التعصب الديني ليصل إلى النتيجة التالية" فعلمت أن التعصب، على قدم وجوده، حادث طوارئ، على الإنسان، تولد عن مفاسد الرئاسة في الجماعات، وتأصل بالعادة والتقليد، حتى صار في النفوس من الملكات"[390]. ويلح على التساهل فيقول: وجب التساهل (التسامح) على الإنسان من ثلاث جهات: من جهة ذاته، ومن جهة أبناء جنسه، ومن جهة الحقيقة ، والحقيقة هي الله. ويوجه إلى الله دعاء، يسميه "دعاء المتساهلين"، يجعل فيه الجميع متساوين أمام الله و "يذكر أبناء الإنسان أنهم في الإنسانية إخوان فلا يمزق بعضهم بعضا عنادا ولا يملأون الأرض فسادا...وتساوت عندك الأشياء، وأنت في الكل وللكل سواء، وقنا العثرة مع المتعصبين ن واحشرنا في زمرة المتساهلين"[391].

ويعالج أديب اسحق إشكالية الملك والرعية والشورى فيقول:

([385]) **المصدر السابق**: ص 7.

([386]) **المصدر السابق**: ص 8.

([387]) **المصدر السابق**: ص 9.

([388]) منير موسى: **المرجع السابق**، ص 52.

([389]) أديب اسحق: **الدرر**، ص 11.

([390]) **المصدر السابق**: ص 9.

([391]) **المصدر السابق**: ص:12.

"الملك إما استبدادي أو شوري، والشورى إما جمهورية، أو ملكية.و هذا مراتب الملك منذ كان القانون، ووجب حفظه. وخرج عن هذه المراتب الحكومة الفوضى، إن صحت تسمية الفوضى الحكومية"[392] ، وهو يرى هذا الإتجاه ليس كل ملك بملائم لكل قطر، وما كل قطر بصالح لكل ملك. فالجمهورية لا تصلح للصين، كما لا تصلح الملكة الإستبدادية لإنكلترا. فإن تلك، وهي حكومة الشعب بالشعب، لا يحسن أن تكون في قوم تولاهم الجهل. وهذه وهي حكومة الشعب بواحد منه، لا يصلح أن تكون في قوم بلغوا من التمدن والمعرفة غاية نبيلة، وإن كانت فلا تلبث أن تنقلب شر منقلب، كما جرى لحكومة لويس السادس عشر، وشارل العاشر ونابليون الثالث في فرنسا. فإن حكومات هؤلاء الملوك ، وإن وسمت بالشورية ظاهرا ،فقد كانت استبدادية باطنا، وذلك ما دعا إلى نقضها وثل عروشها"[393]. وفي هذا يرى أن مصلحة الملك متعلقة بمصلحة وفي هذا يرى أن مصلحة الملك متعلقة بمصلحة المملكة، فلا بد للملك الحرص على مصلحة نفسه أن يحرص على مصلحة بلاده، لأن عمرانها يقضي برفعه شأنه وتوطيد تملكه، والعكس بالعكس. وعمران البلاد ينشأ عن حسن قانونها والعدل في تنفيذه. وهذا وذاك متعلقان بالحكومة وتمسكها بالقانون وتنفيذه دون محاباة ولا تمييز، لا تأخذها في الحق لومة لائم. ومنها من تمتنع عنه فتكره عليه.

ويلح أديب على حكومة الشورى. ويرى أن الشورى كانت معروفة بين كثير من الأقوام منذ القدم.

ويعالج أديب موضوع الأمة والوطن ، والقومية والوطنية. وينقل هنا، كعادته ، عن بعض المؤلفين الفرنسيين. على أساس علماني فيقول في تعريف الأمة:" الأمة الجيل من كل حي ومن الرجل قومه. وفي عرف أهل السياسة ، الجماعة المتجنسة جنسا واحدا ، الخاضعة لقانون واحد. وليس المراد بوحدة الجنس التوفيق بين الإنساب لتعذر ذلك في كثير منها، ولما طرأ على انساب الناس، ولا سيما الحضر، من المفاسد الكثيرة، ناشئة عن تخالط الأقوام، مختلفة أنسابهم، وتوالي الحروب والغازات ، وتوطن بعض الفاتحين فتوحهم، وتزوجهم في أهلها، إلى غير ذلك مما جهلت به الانساب ، وخفيت به الأحساب ، إلا ما حفظ بمناعة أهله عن أن يدانيهم فاتح غريب. وهو قليل لا يقاس عليه. وإنما المراد بوحدة الجنس اتفاق الجماعة على الإعتزاء إلى جنس واحد، يتوالدون فيه ، ويتسمون به"[394].

ويرد على بعض القائلين أن الأمة تستلزم وجود لغة واحدة يتكلمها جميع المواطنين، فيقول: وقد زعم بعض الناس أن من لوازم وحدة الأمة وحدة اللغة. وهو وهم ن لأنه ما ان يراد بذلك الإستدلال باللغة على الجنس أولا، فإن كان الأول فهو فاسد، لأنه قد يلد الإنسان بين قوم، وينبت فيهم فيتكلم بلغتهم وهو بعيد عنهم نسبا، ولأن قد يلد الإنسان بين قوم، وينبت فيهم فيتكلم بلغتهم وهو بعيد عنهم نسبا، ولأن ما ذكرناه من تخالط الأقوام واغتراب الفاتحين قد أحدث في لغات كثيرة من جماعات الناس فسادا، بحيث صارت مزيجا يعجز أبرع الكيماويين عن تحليله، كما في لغة أهل مالطة، مثلا. فامتنع بذلك الإستدلال باللغة على الجنس، وإن كان الثاني، فهو وحدة إيجاب ما ليس بواجب، ولو اقتصر أهل هذا الرأي على استحسان وحدة اللغة في الأمة لأحسنوا"[395]. وينهي كلامه في هذا الموضوع بقوله:" فقد ثبت بما نذكر أن الأمة هي الجماعة من الناس تتجنس جنسا واحدا ، أي تتسم بسمة واحدة على إختلاف أصولها ولغاتها، وتتعاون باسم تنتسب إليه وتدافع عنه"[396].

فأديب يخلط، هنان بين الدولة والأمة، بين" الجنسية " والقومية، وهو، في كل دفاعه هذا، وبخاصة في استبعاد أن تكون اللغة شرطا لوجود الأمة، يدافع عن وجود الأمة العثمانية، والتي أخلص إليها، ووجوب تذويب جميع الشعوب التي تضمها في بوتقتها الواحدة والموحدة.

ويعرف الوطن فيقول: "أما الوطن فهو المسكن يقيم به الإنسان. وفي عرفهم، البلاد يتوطنها سواد الأمة الأعظم، ويتوالدون فيها، ولا يشترط فيه مساحة معلومة، بدرجات معينة، أو إقليم واحد بتخوم معروفة، وإنما تعريفه ما ذكر من توطن

([392]) منير موسى: **المرجع السابق**، ص 49.

([393]) **المرجع السابق**: ص 49.

([394]) **المرجع السابق**: ص 53.

([395]) **المرجع السابق**: ص55.

([396]) **المرجع السابق**: ص 58.

الأمة به. وقد يضاف إلى الوطن بلاد لم تكن منه، وهي إما أن تكون فتوحا ، ضمت إليه عنوة ، وإما أن تنضم إليها برضا أهلها. فإن كان الأول، فإما أن يكون ضمها قديم العهد ، وتكون معاملة حكومة الوطن لها معاملتها لسائر أهله ، فتثبت الملكية. وإما أن لا تكون هذه ولا ذاك ، فلا تثبت . وإن كان ، فلا مشاحة في صحة الإنضمام"[397]

ونظرية أديب في الوطن، هنا، تعبر عن نزعة بعض الأوربيين التوسعية، وتتلاءم ومطامع الإمبراطورية العثمانية.فهو ينقل ذكاء، وخدمة للعثمانيين وتوسعيتهم . ويقول" وقد اختلف في سبب حب الوطن . فقيل أن السبب فيه الألفة، فإن الإنسان إذا ألف شيئا أحبه. وأجيب بأنه قد يخرج الإنسان من وطنه صغيرا ، فينبت في آخر، ولا ينسى ، مع ذلك ، حب وطنه. وقيل أن حب السكان يورث حب المكان"[398].

أما أديب فيعلل ذلك بقوله" وأجيب بانه قد ينتقل الإنسان عن وطنه بمعظم أهله وأصدقائه، ولا نفك مؤثرا وطنه بالحب، وعندنا أن ياء لإضافة في قولي وطني، هي السبب في حبي لوطني . كما أن ياء النسبة في قلونا فرنسوي. هي السبب في حب الفرنسوي لامته.فتآمله فلله من ياءين ، ياء نسبة، وياء إضافة، يدعوان إلى فصيلتين: حب الأمة وحب الوطن"[399].

ومهما يكون من أمر، فلا يرى أديب أي تعارض بين القومية والوطنية والإنسانية، والذي يجمع بينهما جميعا هو المهن والصناعات التي تتبادل منافعها الشعوب المختلفة، مما يوقي بينها روح الترابط والتآخي والإنسانية. وفي هذا يقول:" إذا تتيسر له(الإنسان) أسباب الإعانة والإستعانة ، فتحصل الفائدة التامة في الجماعة ، وينتهي ذلك إلى حصولها في النوع لما بين الجماعات من علاقات الإنسانية. وهذا وجه الفضيلة في حب الأمة وحب الوطن. فليرسمن اسمها على صفحات كل قلب، وليلهجن بذكرهما لسان كل إنسان.فإنما المرء بأصغريه: القلب واللسان"[400].

ويحارب أديب اسحق المذاهب الفوضوية والاشتراكية، الفوضويين (ويدعوهم النيهلست) في روسيا ، والاشتراكيين (ويدعوهم السوسياليست) في ألمانيا ، ويحبذ تدابير هاتين الدولتين في "استئصال شأفتها وتعطيل جرائدها والقائمين بأمرها" ويقول:" ولا لوم عليها في ذلك. فإن تلك الشعلة قد سرت نارها وارتفع منارها، وصار لها في الخاصة نصراء، وفي الدولة ظهراء". ولكنه يستدرك فيقول: "غير أنها لن تستطيع إخماد تلك النار وإن منعتها من السير حينا ما. فإن الأسباب إذا أعدتها الحركة اللانهائية، وتسنت لها المسببات القابلة حصل الوجود وجوبا. ويذكر انتقال هذه "الشعلة" إلى الشرق وبخاصة إلى بلاد فارس، ويقصد الحركة" البابية" نسبة إلى السيد علي باب المهدي، وبعض الحركات التي ظهرت في الأستانة فهاجمت قصر السلطان في عام 1878م. ويرى أن "هذه الفتنة هي من آثار تلك الحركة المتعلقة بسلسلة الحركات الفكرية التي ستغير، لا محل، عاجلا أو آجلا، هيئة الكرة الأرضية ونظام الجمعية الإنسانية"[401]. فأديب مؤمن بأن الحركة الإشتراكية والحركة الفوضوية ستغيران حتما وجه الأرض والمجتمعات البشرية.

ويعود، في مكان آخر، إلى الحركة الفوضوية (ويدعوها العدمية) فيقول: "قد استجمعوا للموبقات وانفردوا بالمنكرات. فمن يمذهبهم المثبت لفساد مشربهم أنهم لا يؤمنون بالله. نعوذ بالله من هذا الكفر المبين...ومن ذلك المذهب أنهم يقولون بالإشتراك في العرض والأموال. وهي بدعة جديدة لم يسبقهم إليها أحد من الناس...أما العدمية فهي الطرف المقابل للإستبداد في الهيئة السياسية...ومشربها مقاومة الشر بمثله. فالعنف بالشدة، والعسف بالغيلة(الإغتيال)، والشنق بالطعن، والنفي إلى سبيريا بالحبس في جدران القصور. ومقصدها المستبد، وتنبيه الخواطر، وتحصيل الحقوق، ورفع لواء الحرية ، وكسر شوكة الإستعباد. ونعم القصد لولا أن وسيلته آخذة بشيء مما يبعث عليه"[402]. فهو يعطف على الفوضوية من جهة مقاصدها، ولكنه ينفر منها من حيث إلحادها ودعوتها إلى الإشتراك في النساء والأموال واستخدام العنف. أما بخصوص الدولة العثمانية فقد كان

([397]) أديب اسحق: **الدرر**، ص 4.

([398]) منير موسى: **المرجع السابق**: ص 55.

([399]) **المرجع السابق**: ص 54.

([400]) **المرجع السابق**: ص 54.

([401]) **المرجع السابق**: ص 57

([402]) **المرجع السابق**: ص 74–75.

أديب عثمانيا ، كأستاذه جمال الدين الأفغاني، لذلك، يرثي لما آلت إليه حالة الدولة العثمانية من فساد. إذ يقول: "وعلى هذا، فنقول: أن الأمة العثمانية ممن أخذ على حين غرة، واغتيل على غفلة. إذ، نبذ بعض أوليائها الشرائع والقوانين ظهريا، بل اتخذوها لعبة لاعب، وآلة عامر، وصنعة مقامر. فما يمكن تأويله منها أولوه ، وما لا يمكن تأويله نبذوه، وإنتهكوا فيه حرمة الحق، حتى ختم الله على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وجعل على بصرهم غشاوة فلا يفقهون الحق، ولا يسمعون الصدق، ولا يبصرون الخير، ولا يخافون السر. حتى إذا قيض الله لنا من يهدينا سواء السبيل خذلوه ونفوه وعوضونا منه مضلا ينزلف إليهم بالتمليق والنفاق. فخامرت قلوبنا الأمراض، وبلغت منا الآلام، فلتمسنا الدواء بعد الإحساس بالداء، وعالجنا أنفسنا بالاجتهاد في جلب المصالح ودرء المفاسد، فلم يقو على ذلك لضعف النفوس وقلة الإستعداد.. فعمدنا إلى التقليد شأن المعترف بعجزه وقصوره.ولكن لم تتخذ فيه الطريق القصد، بل اعتسفنا وضللنا السبيل، ونحن نحسب، لجهلنا، أن على صراط مستقيم تترقى في درجات الكمال إلى أعلى عليين، ولم نشعر بهبوطنا إلى أسفل سافلين إلا بعد الوصول إلى غيابه الهاوية. فكان مثلنا معتوه ألقى بنفسه من على فلم يشعر بألم السقوط إلا بعد أن صادم أرضا رضت عظامه رضا..."[403].

ويقترح بعد ذلك، طرائق الإصلاح فيحصرها في الرجال الحكماء والبصيرين بأساليب السياسة يقومون بين الرفق والعدل، فلا يرهقون ضعيفا ولا يطعمون قويا، ويستوي لديهم الناس في الحقوق، فيق بون أصحاب المزية، ويخذلون ذوي النفوس الدنية، واللجوء إلى هؤلاء الرجال أفضل من اللجوء إلى الأجانب[404].

ويهاجم أديب مطامع الأوربيين في بلاد مصر ومطالبتهم بالإمتيازات ويفضح تآمرهم على الدولة، مع الإعتراف لهم بفضل نقل العلوم والفنون والمعارف إلى البلاد، وإنشاء المدارس والمعاهد فيها، مع العلم أنهم لم يفعلوا ذلك لوجه الله،بل لمصلحتهم ... يرى أنه" قد حان لهذه البلاد (مصر) أن تنعتق من عفرتها وتفلت من ربقتها بعد أن ضربت عليها الذلة، وتطامن أهلها للرق صاغرين مئات بل ألوفا من السنين. حتى ضربت الأمثال بطاعتهم العمياء للأمراء والرؤساء... وأنا لنجلهم عن أن يكونوا قد ألفوا الذل فرضوا به، أو خافوا أن يكونوا الأكداء مع الكد والخيبة مع الطلب"[405].

ويخاطب المصريين في مكان آخر قائلا:" ويا أيتها الأمة المصرية انهضي من عثرة الغفلة وانظري إلى الذين نالوا السعادة ، فإنك أهل لأعظم المواهب"[406].

ويعد أديب نسفه شرقيا، إلى جانب كونه عثمانيا ومصريا وسوريا وعلى غرار أستاذه الأفغاني، يهتم بالشرق، ويحثه على النهوض. ويتوجه إلى قومه من الشرقيين فيقول لهم بشكل خطابي :" فيا قوم: لقد مرت بكم الأيام بأسباب النعمة والنقمة والراحة والتعب واليأس والرجاء فلم تستوقفوا الرغائب ولم تتجنبوا النوائب ، ولكن وقفتم بين الجزع والكسل والامل والملل، ففر المرعوب، وقر المرهوب..فقد بليتم بما يذيب الشحم ، ويقرض اللحم، وينفي العظم، وأنتم صابرون، ومنيته بما وفر النقم وغير النعم وأهلك النعم، وانتم صامتون، ورزقتم بما جلب المصاب وهتك الحجاب وأبرز الكعاب وأنتم خاشعون ، فما الذي تخافون.. وكأني بكم عصابة من أهل الهمة والإصابة ، ترفعون الأصوات في طلب الحق المسلوب، وتمدون الأكف لإلتماس المال المنهوب، وتجعلون الأبدان للوطن سوارا يرد عنه العدو مذعورا. وأنتم الكلمة المتحدة، والقوة المجتمعة، هي أقوى من العدد الكثير. إلا أنكم تترددون !..." [407].

وقد عالج أديب اسحق مسائل أخرى كمسألة التعليم، والمرأة، فدافع في مقالات طويلة عن إلزامية التعليم الإبتدائي ومجانيته ورأى في ذلك أساسا من أسس الديمقراطية والمساواة بين الأغنياء والفقراء... ويهاجم الرجعيين وآرائهم في عدم المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة. ويدافع عن مساواة المرأة بالرجل من حيث الحقوق لا من حيث مشابهتها له في كل شيء وينقل، في هذا المجال، مقالا مطولا للفرنسي ليكوفه يظهر فيه علاقة رجل بالمرأة منذ القديم وكيف كانت المرأة بمثابة

([403]) **المرجع السابق**: ص 59.

([404]) أديب اسحق: **الدرر**، ص 60.

([405]) **المصدر السابق**: ص 4–66.

([406]) منير موسى: **المرجع السابق**: ص 69.

([407]) **المرجع السابق**: ص 70–71.

"ملحق" و"خادم" للرجل، وكيف تبدلت الأمور في العصر الحديث، وفي الدول المتقدمة، ويعدد مشكلات "البنت" بالزوجة وحقوق كل منهما، بشكل تظهر فيه تقديمه... [408].

وكتب بحثا مستفيضا في الإصلاح وكيف يجب أن يتم في الدولة العثمانية من النواحي السياسية والمدنية والاقتصادية. في الأولى يقصد المالية والإدارة والقضاء. وفي الثانية، المعارف والمساواة والحرية، وفي الثالثة، الأمن ووقاية الأعمال وتوزيع الأشغال...

ويرى أن المالية "قوام الملك وأيدي الدولة ومفتاح الإصلاح وعماد الاعمال" وهي متعلقة بالإصلاح العام، إذ لا "تنتظم أمورها ولا تتسع مواردها ولا يزول إختلالهاإلا بحسن الإدارة، واستقامة القضاء وعموم المعارف، وحصول المساواة، وثبوت الأمن، وتفرق الأشغال بالعدل. فالنظر في هذه الأبواب عائد إليها لزوما".

ويرى أن أول حاجة في القضاء هو "اتساق القوانين" و"كفاء الحكام" ويعدد شروط الحكام، كالعلم بالاحكام، واستقلال الخاطر، وعفة النفس...أما الإدارة فصعب إصلاحها "لتعسر الوقوف على موجب الخلل وعلة الفساد في كل فرع من فروعها الكثيرة، ولأن العمال والحكام والآمرين والمأمورين، على إختلاف درجاتهم، لا يتبعون ، في أعمالهم، قانونا مخصوصا بها، مرعيا. فلا يعلم مقدار حقهم ولا يعرف حد واجبهم، ولا تلزمهم تبعة إلا فيما يروم الرئيس ... فيجب "تبديل الهيئات مع تغيير الذوات وتعيين المسؤولية وتحديد الواجبات في الفروع والأصل، والأطراف والمركز..." ويلح على إعطاء الموظفين رواتب كافية، منعا لمحاذير "الرواتب القليلة". ويلح على تعميم المعارف والعدل والمساواة... [409].

ويلح على مفهومه في المساواة فيقول:"أما المساواة ، فليس المراد بها ما يروم الغلاة من محو الطبقات وإزالة الدرجات المترتبة على السعي والجد لزوما. فتلك أمنية لا تنال أن يكون الناس جميعا إخوانا ، فلا تحصل مادام الإنسان إنسانا.

وحقيقة المساواة أن تكون الاحكام سواء على من هم بالنظر إليها سواء، بمعنى أن تجرد النصوص الحكمية عن كل ما يجعل بعض الناس فوق بعض وتنزه عن كل ما يفتح باب النجاح لبعضهم دون الآخرين، وتطهر من كل ما يشف عن شيء من ذلك أن يؤدي إليه فتكون أمن الخائف ، وملاذ الفازع، ونصفة المظلوم، وسدا سديدا في وجه الجريء"[410].

فنظرته في المساواة نظرة الدول الرأسمالية الديمقراطية، وقد عبر عن نفوره من نظرة الشيوعيين والفوضيين. فهو مع الوصول إلى الحقوق السياسية والمدنية بالسلم لا بالثورة. وهو ضد الطفرة، أو " القفزة" الثورية التي يقول بها الإشتراكيون. إذ يرى أن للحياة السياسية أدوارا أو اعمارا، يجب أن تمر الشعوب بها دون طفرة ، لهذا يقول:" وبعد فللحياة السياسية أدوارا من مثل أدوار الحياة الطبيعية. فهي تنتقل من الطفولية إلى المراهقة، إلى الصبا، إلى الكهولة، إلى الهرم، ملزمة في كل دور بحال، وفي كل حال بشأن لا تتخطاه، وحد لا تتعداه. ولا بد للأمم من المرور بهذه الأدوار وإن مر عليها الصبر والإنتظار، فغاية ما تستطيع أن تكون واسعة الخطا وأن تجنب وقفات الخطا"[411]

ويرى أيضا: " إن للوجود الإنساني في هذه الحياة الدنيا ثلاثة أدوار متوالية ، يأخذ بعضها بأطراف بعض. الأول دور الفطرة، وهو الوجود الطبيعي. والثاني دور الإجتماع، وهو الحالة المدنية. والثالث دور السياسة"[412].فهنا يرى بأن الكائنات البشرية تمر بحالة "البربرية"، حالة إلتماس الغذاء والمبيت وسائر الحاجات الطبيعية، وفيها يكون الناس متفرقين ! وحالة التجمع (كثرة الحاجات تدفع الناس إلى التجمع)، وحالة السياسة ، عندما تبدأ المجتمعات بتدبير شؤونها الإدارية والاجتماعية والاقتصادية..."آية الحكمة في عالم الوجود، وسنة العدل في هيئة الاجتماع أن يكون الحق الواجب متعاقبين متلازمين، يتبع أحدهما الآخر، وينشأ عنه وجوبا... فواجبات الأمم تختلف بحسب إختلاف أحوالها، ولا تكون على أي حال إلا بمقدار ما لها من الحقوق...فكلما نقصت حقوق الأمة بالحجر والقهر والإذلال رفعت كلفة الواجبات عنها بمقدار ذلك النقص...فإن كان القوم

(408) أديب اسحق: **الدرر**، ص: 127 – 133.

(409) **المصدر السابق:** ص 148–152.

(410) منير موسى: **المرجع السابق:** ص 152.

(411) **المرجع السابق:** ص 237.

(412) **المرجع السابق:** ص 242.

عبيدا أرقاء يصعدون بما يؤمرون ويكرهون على ما يكرهون ويمحون الإدارة من مجموعهم بإثباتها لواحد منهم إنطلاقا... و إن كان الأمر شورى بينهم ينفذ الحكم فيهم بهم، ويكون الأثر منهم لهم ، فهم الآمرون فيما يأتمرون، وهم الحاكمون فيما يطيعون"[413]

وفي المسألة الوطنية يؤكد أديب أسحق بمعالجته على أن الوطني المرعي الحقوق الفائز بالسواء، المؤهل للإنتخاب صادرا منه وموسودا إليه، وهو المأمور والآمر، والمحكوم والحاكم، والمسوس والسائس، والمسود والسائد. وهو القائم بنفسه على نفسه، والعامل بذاته لذاته.فالكل به منه فيه إليه. وهي أعلى مراتب الوجود الأناني، وأرفع درجات الاجتماع المدني. فلا بد للمرتقي إليها من أداء حقها وإقامة واجبها سعيا، وإجتهادا، وجودا بالمال والروح، وطلبا للمعارف والعلوم، وإلتماسا للفضائل والكمالات بحيث يصادف فيها محلا ويكون لها أهلا"[414].

ويعود إلى تعريف الوطن من الوجهة السياسية ليصل إلى القول أنه المكان الذي تحفظ فيه حقوق الناس وتراعي فيه واجباتهم، ولا وطن في حالة الإستبداد. وفي هذا يقول:" الوطن في اللغة محل الإنسان مطلقا. فهو السكن بمعنى أن تقول استوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها، أي اتخذوها سكنا. وعند أهل السياسة مكانك الذي تنسب إليه، ويحفظ حقك فيه، ويعلم حقه عليك، وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك. ومن أقوالهم: لا وطن إلا مع الحرية. وقال لابروير، الحكيم الفرنساوي: لا وطن في حالة الإستبداد"[415].

ويرى أديب، متابعا(بإعترافه) "بعض حكماء العصر" أن علم السياسة مرتبط بعلم الأخلاق، وإن كان، في أيامنا، علما مستقلا عن العلوم الأخرى، وقد جعل الأقدمون، من أمثال أفلاطون وأرسطو وشيشرون، السياسة والأخلاق وتعلم بواسطتهما غايتها الحقة لما هو مبني على العدل الذي هو قسطاس الأعمال والفضيلة التي هي حد الكمال.لأنه لا قيام للامة ولا قوام للدولة إلا بأدب زاجر للأنفس عن السوء، وأخلاق كافلة بحفظ النظام وتربية عمومية يتيسر معها نفوذ الأحكام، والأدب وحسن الطباع والتربية من فروع علم الأخلاق. وهي من لوازم السياسة. فعلم الأخلاق وعلم السياسة متلازمان. لذلك "رأى الحكماء الفضلاء الذين نستمد من فيضهم هذه الآراء أن يجعلوا البحث في السياسة تابعا للبحث في الأخلاق. فاقتفينا أثرهم، ليعلم لوطني منا ما يجب عليه لنفسه ولآل بيته وللحكومة والوطن"[416].

لقد كان اسحق من تلك الطبقة البورجوازية الصغرى حيث ظهرت فيه الإزدواجية التي تتحلى بها، عامة البرجوازية الصغيرة، الثورية الفكرية، والمحافظة العملية. وعلى الرغم من كل ذلك، فقد كان من رواد الفكر السياسي العربي الأوائل الذين نقلوا كثيرا من مفاهيم علم السياسة العربية إلى الوطن العربي.

المطلب الثاني: قاسم أمين(1863–1908)

ولد قاسم أمين عام 1836في ضاحية من القاهرة، تدعى "طرة"، وكان والده (محمد أمين) قائدا للمرابطين في طرة برتبة "أميرالاي" أيام الخديوي إسماعيل. وقد جاء في الكلام على أسرة قاسم أمين، أن أباه من بيت تركي في السليمانية العراقية كان بعض أهله من أعلامها، وقيل أنهم من أمرائها.أما والدتهفهي من أسرة عربية مصرية، وفي رواية أن هذا الفتى وقع أسيرا لدى الترك في خلاف بين الكرد والدولة، فأخذ رهينة في استانبول، حتى جاء القاهرة أيام إسماعيل، وكانت أخبار مصر تستهويه فيسأل عن حوادثها ومرافقها القادمين منها، حتى قذفت به المغامرة على ظهر سفينة شراعية وتلقته مصر الحانية على أمثاله ببشاشة الأمل والمحبة، واحتفى به أنداه من الترك المجندين والعاملين فحببوا إليه الأبهة العسكرية...أما ثقافته الإبتدائية فقد تلقاها في الإسكندرية حيث كان أبوه موظفا عسكريا، وأما الثانوية فالتجهيزية القاهرية[417].

([413]) أديب اسحق: **الدرر**، ص 239.

([414]) منير موسى: **المرجع السابق**، ص 80.

([415])**المرجع السابق**: ص 236.

([416]) **المرجع السابق**: ص 30.

([417]) محمد عمارة: **الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، ص 19.

ثم دخل مدرسة الحقوق والإدارة فأخذ شهادتها عام 1881 وكان أول الناجحين ، وقد ضمه تفوقه في الدراسة إلى بعثة حكومية كانت طلائعها ووفودها تتجه أكثر ما تتجه إليه فرنسة قبل أن يحولها الإحتلال الإنجليزي إلى معاهده وجامعاته في بلاده. وفي كلية مونبيليه بفرنسة.أكمل دراسته الحقوقية، وانصرف ميله إلى ناحية منها أتقنها وتزود من أجلها، وكانت عودته إلى مصر بعد أن أمضى أربع سنوات في التحصيل والرحلة والإستطلاع.

وكان قاسم أمين منذ نشأ وأيفع وأحب الدرس والقراءة، مفهوما في إلتماس المزيد والجديد في مطالعاته. ولما اغترب للتعمق في دراسة الحقوق نازعته موهبته الأدبية وثقافته الفرنسية للوقوف على ينابيع الفكر ومناهج الفن والجمال حيث شهد المتاحف الأثرية والإبداعية في حياة الغرب وحضارته، وتشبع بالآراء الوطنية والثورية وعرف المرأة المتعلمة والمثقفة، فكانت هذه الأمور تنساب في منازعه وأهدافه وتتهيأ للظهور في حينها.

لقد كان قاسم أمين، ثمرة عصره المتفتح الأعين والأذهان على بوادر الثورة والتطور. فاطلع لحكم نشأته الواعية المبكرة وثقافته الواسعة على مذاهب الفكر والديمقراطية والكشوف العلمية وحوافز التحرر من الجمود والتخلف ، وقد أحاط فهما وعلما بآراء "نيتشه" عن الإنسان المثالي وفلسفته "داروين" في النشوء والإرتقاء، وكان شبلي شميل يشرح في صحف مصر هذا المذهب ويجتذب الأقلام لمناقشته ، ولم يفت قاسم أمين الإطلاع على أكثر المذاهب التي شاعت في الغرب، فقرأ بوعي ومقارنة "كارل ماركس" في رأس المال ، وعاد إلى الإشتراكية في الإسلام فقرأ في تعاليمه ورسالته كل ما يحقق العدالة الاجتماعية والإنسانية للجنسين على السواء.

أما الذين عرفوا قاسم أمين فقد وصفوه بأنه كان صريح الرأي عميق التفكير قليل الكلام، بل كان دائم التفكير في مشكلات مصر والمصريين ونصيبهم من الحضارة الحديثة ، ومسألة الدين والمجتمع كان من أجلها دائم التفكير على الرغم من مظهره الهادئ."وكانت عيونه الواسعة تريد أن ترى جدة الوجود الدائمة تتكرر مناظرها فتطبع على صفحات نفسه وحيا وإلهاما أكثر مما تؤدي إليها المباحث الجافة منطقا وجدلا ، وكانت هذه المناظر تزكي شعوره الحساس بجمال الحياة، ومع حيائه الجم كان عيوفا يحترم نفسه وكرامته"[418].

ولا يزال العالم العربي يردد الإعجاب بايمان هذا المصلح الذي رأى أن لا نهضة لأمة نساؤها قاعدات وقد حجبهن الدنيا جهلا واستبداد، فدعا لتحريرهن بحجة ومعرفة، وتصدى لخطر المتعنتين وهو في الحقيقة يدعوا لتحريرها من مفاهيمهم للمرأة التي حرموها الكرامة وظلموها تزمتا وإمتهانا.

وكان قاسم أمين يعد الصداقة عنوان المروءة، بل كانت عنده أبقى من الحب وأقوى من الموت الذي وصفه سليمان الحكيم بأنشودة الأناشيد، وقد ألقت الداقة على انسانية قاسم أمين تقدير الذين عرفوه وتتبعوا سيرته في حياته ومعاملته وعاشوا معه في الشعب إحساسا بالذات والحق والوجود. "ويخيل إلي أنه كان للحب أثر في نفس قاسم أمين ورد في آرائه وانساب في قلمه وشعوره، ولا ريب في أن قلب قاسم أمين قد خفق به زمنا حتى أنطقه بأمر هو تأثيره، وقد نظر إلى الحب نظرة أفلاطونية وصوفية فقال: "أكثر الناس لا يفهمون من الحب إلا أنه تمتع يشبه أكلة لذيذة إذا حضرت أكلوها هنيئا، وإذا غابت استعاضوها بغيرها... ثم حلل الحب بقوله:" والحقيقة أن الحب إحساس عميق، يستولي على النفس كلها ويجعلها محتاجة إلى الإختلاط بنفس أخرى إحتياجا ضروريا كاحتياج العليل إلى الشمس والغريق إلى الهواء...على أن في هذا التحليل وأشباهه أمرا يحمل على الحسبان بأن قاسم أمين قد ابتلى به وعاناه فقال فيه خبرة ومراس "إنه نار تلهب القلب لا يطفئها البعد ولا يبردها القرب بل يزيدها اشتعالا"[419].

ولعل في كتابه "تحرير المرأة" تنفيسا عن حبه للمرأة نفسها. ومن يدري فقد تكون التي تعلق بها قلبه من الغربيات أو الحبيسات وراء الحجاب فذاب شوقه إليها ووجد في تحريرها وظهورها إنطلاقا من قيود فرضت عليها ظلما ووهما.

([418]) وداد سكاكيني: **سلسلة نوابغ الفكر العربي**، العدد 35، ص 19.

([419]) **المرجع السابق:** ص 20.

وما أكثر ما تحدث قاسم أمين عن الحب وأثره في تعانق الارواح وتسامي الإحساس وبذل النفس والإخلاص. كما ظهر إيمانه بالصداقة والصديق كانت تبدو سيرته ظاهرة الحرية، فلم يعرف ملقا ولا زيفا وكانت الحرية تتمثل في عقيدته وآرائه الاجتماعية والوطنية وفي مراده للشعب ليتنفسها في تفكيره وشعوره، وفي معيشته والعدل الذي يرتجيه. "وكان لا بد لمن خرج من بيئة قاسم أمين أن يتجه في الحياة الوظيفية إلى ترب الجندية لينعم لألهها ونفوذها، لكنه تجافى عن هذا الإتجاه منذ صباه وجاري بعض أنداده من أبناء الوجهاء في التحول إلى الدراسة العالية التي ترضي نفسه وطموحه وتجعله في مستقبله قوة عاملة ذات أثر خالد في العالم[420].

كان يلتمس للشعب الذي أحبه ورثى لضعفه وتخلفه يبصره بحقائق الوجود، وكانت قوة ألاقه وروحه تضيء له الطريق وتعينه على الكفاح ، و بما كان أشق ما كان يعانيه تساؤله عن المرأة التي ظلمها الرجل وغفل عنها المجتمع فتوارت في منزلها أو خرجت بالحجاب مقيدة بالجهل والتخذال وغفل عنها بخطرها وتأثيرها في الحياة.
كيف تحرر المرأة نفسها ووجودها وهي نصف الأمة وقوام الأسرة والمجتمع؟ والرجل نفسه يجهلها ويستهين بها ولا يجد فيها ما جدير بحريتها وصلاح أمرها، فهو لا يشاركها في أمر ولو كان فيها حياتها، ويكره لها القراءة والكتابة خشية السوء والمنكر منها غذا تعلمت بزعمه.

هذه المسائل المعقدة كانت تحير قاسم امين إلى جانب المسألة الوطنية التي كانت تعمق إحساس المتعلمين والفاهمين بما أصابهم من سياسية الإحتلال ، وأزدواج الطغيان وتضارب النزاعات والأهداف، على أن قاسم أمين بازاء هذه القضايا والأمور لم يقف مكتوف اليدين يائسا من الدعوة والتبصير ، فقد وقف حياته ومواهبه على تحرير مصر والمصريين من كل ما يعوق الوعي والحركات التطورية مشاركا زملاءه وأنداده من رواد الفكر القومية والإصلاح في جهاد بالقلم والبيان والتعليم لإسترداد الحرية والكرامة الإنسانية لأمته وبلاده. كل هذه الاسباب كانت من الحوافز التي تأثر بها قاسم أمين في المجتمع الذي عاش فيه صغيرا وكبيرا ، فأعدته لدعوته التحرو رية، والمشاركة في حركات التطور والإصلاح . وفي كل الأحوال، ومن هذا المنطلق:

يعد قاسم أمين واحدا من المصلحين البارزين في مدرسة الإستنارة واليقظة والتنوير في الوطن العربي والإسلامي، وكان الموقف الاجتماعي لهذه المدرسة يستهدف التطور بالمجتمع من مرحلة الإقطاع ، والإنتقال به إلى المرحلة البرجوازية. بكل ما تعني هذه المرحلة من استنارة ومواءمة بين تدين الشرق وعلمانية الغرب وعقلانية ومستفيدين في ذلك بما للإسلام من موقف ومبادئ تنتصر للعقل وترفض الكهنوت والسلطة الدينية– وبكل ما تعني هذه المرحلة البرجوازية وكذلك من إعلاء شأن "العمل" ونقد لقيم التبطل التي تميزت بها المجتمعات الإقطاع وكبار الملاك، والدعوة إلى إشاعة التنافس والطموح ، وتنبيه الناس إلى أهمية التجارة والصناعة وتكوين الشركات ، وخوض غمار المنافسة والمخاطرة في هذه الميادين ضد أوروبا التي كانت تزحف لنهب ثروات المجتمعات الشرقية، سواء في صورة شركات وجاليات ومغامرين، أو في ظل جيوش وسلطات إحتلا تحمي وتقفن ذلك النهب والإستنزاف[421].

لقد اتخذ قاسم أمين من مصر التي أنبتته مآثرها ، وأطلعته في أحلامها الخالدة، أما لا تغيب، بادلها أصدق الشعور والوفاء، وكانت له وحيا وإلهاما في سيرته كفاحه، وقد شارع هذا الحب في قوله وعمله، فكان يرى الأشياء التي تعجبه بارزة في إطارها ويضع منظارها الأبدي على عينيه، فلا يحجب عنه ما كانت فيه من خلاف في الوعي والرأي، وإزدواج في الحكم والسياسة، وتفاوت في الطبقات الاجتماعية وكيف ضل الجمهور في العقيدة لإهماله استغلاله.

ولم تكن الوطنية عند قاسم أمين، أو في طبعه وحياته، لفظا يردده بزهو وإعجاب، ويتخذه شعارا ونبرا، فهو لم يخلق ليصب في مشاعر الشعب حماسته في السياسة التي تعجبه، أو الحزبية التي يمثلها، بل كانت الوطنية في مده و أعماقه عملا دائبا ، يحققها في أكرم المعاني الإنسانية والقومية.

([420]) **المرجع السابق:** ص 23.

([421]) محمد عمارة: **الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، ص 4.

وقد قال في خطبة له من أجل الجامعة المصرية : " الوطنية الصحيحة لا تتكلم كثيرا، ولا تعلن عن نفسها"[422] لكنها هي التي تحدث عنه طويلا في سيرته ووظيفته، وفي دعوته التحررية ومشاركته في الإصلاح الاجتماعي والدفاع عن العقيدة التي اعتنقها ووجد فيها رسالة الحضارة والحرية الإنسانية.

وقاسم أمين منذ أخذ إجازة في الحقوق عام 1881 خط القدر مصيره الوطني، فإن أمثاله من تفوقوا في التحصيل؟ ورسوا مثله كان لهم المصير نفسه، وكان من دأب هذه الدراسة الحقوقية، أن تفتح الأذهان والأعين على آفاق السياسة في مصر والوطن، فخرج منها أعلام الفكر الحديث، وتصدى للكفاح السياسي تقر من أهلها دعتهم لهذا المراس المرير.

لكن قاسم أمين الذي تجافى عن متاعب السياسة، لم يكن بعيدا عن تمرسوا بها من صحبه وقد أتاح له إحتكاكه الفكري والحقوقي بسعد زغلول وغيره من أقطاب السياسة الوطنية أن يكون صديقا لهم، وما كان لرجل المنافح عن كرامته وحقوقه أن يكون حتما عليه القيام بما يند عن طبعه.

وكانت الدعوة الوطنية في عصره تنادي كل مخلص إلى الخدمة في مجاله وأعماله، فأدار أمين نظره وفكره في المجتمع، فوجد دنيا المرأة هي العالم الداخلي في مصر الذي ينبغي أن يقوم عليه العالم الخارجي فاتجه إليه بكل ما أوتي من عزم وعلم وقدر أى أن تحرير المرأة العربية في مصر تحرير لمصر كلها متخيلا مستقبلها قبل الأوان، متأثرا في دعوته الثورية بفكرة التطور والإصلاح والإيمان، وبحق مصر والبلاد العربية في الحرية والحياة اللائقة.

لقد كان من نصيب قاسم أمين أن يعيش في حقبة الزمان، تلاقي فيها الفكر العربي بالفكر الغربي على صعيده، أو فيما ظهر من مؤلفات كتابه وفلاسفته، وتلقت بعوث العرب من ثقافته، وشهدت من ألوان الحضارة والحرية فيها، وكان قاسم أمين بعد عودته من دراسته الحقوقية العليا في فرنسة يتابع نتاج الفكر الغربي، ويشارك رواد الإصلاح والوعي الحديث في مصر والبلاد العربية، بكثير من الآراء التحررية، لرفع الغشاوة عن الأعين والعقول. وكانت الفكرة الدينية بملابساتها مسيطرة على العامة وذوي العقول الضيقة والسذاجة المستسلمة، يتوارثون كل بدعة ويصطنعون أو هاما ما أنزل الله بها حقيقة، فيجدون فيها راحة من كفاح وسلامة من متاعب.

كل هذا كان يتدارسه قاسم أمين مع صحبه وأنداه من المفكرين ، ويتبعون ما يكتب المؤلفون في الغرب عن حركات التحرر في مصر والبلاد العربية التي تهمهم أمورها ، فشق على هؤلاء الرواد الذين اتصلوا بالفكر الغربي وقرأوه في فلسفته وأدبه وعرفوا أصوله وبلاده أن يتطاول بعض كتابه وقادته على الإسلام متهمين أأهله بقصر الإدراك والخيال وعنف التعصب الديني والجنسي مما أدى إلى تخلفهم وإختلاف شؤونهم بسببه. وكان من أشعر الغربيين المزهويين بحضارتهم الحديثة "أرنست رينان" فيلسوف الإستعمار والحملة على الشعوب السامية التي رمى عقيدتها وخصائصها بالتقبيح والتجريح، فتصدى له جمال الدين الأفغاني برد علمي بالغ البرهان، ثم إلتقى الخصمان في باريس وأعلن رينان أن رد الأفغاني كان مقنعا وحافلا بالحقائق والحجج، لكن الفكرة الاستعمارية كانت تدعو أقلامها وألسنتها للدس والطعن في رسالة الإسلام، وإتجاه أهله، وبخاصة حين شاعت الحركات الإصلاحية في التجديد الديني والروحي الذي دعا له في مصر الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما من العلماء والزعماء.

وقد غضب الإمام محمد عبده وساءه الذي قام به " هانوتو" وزير الخارجية بفرنسة في حملته البشعة على الإسلام وتاريخه وحضارته، فرد عليه برسالة مفصلة، وضح فيها حقيقة الدين وعقيدته ورسالته وتاريخه وحضارته، فرد عليه برسالة مفصلة ، وضح فيها حقيقة الدين وعقيدته ورسالته، مما كان له الصدى البعيد في مصر، والعالم الإسلامي. ومن أغرب ما حدث أن يكلف بعد حين "هاناتو" الذي طعن في الإسلام و المصريين تأليف كتاب في تاريخ مصر، وقد استجاب لهذه الدعوة وألف التاريخ على هواه، وكتب "كرومر" ممثل الإحتلال صحفا وتقارير في الموضوع نفسه، زاعما أن المسلمين الذين لا يتخلقون بأخلاق الغرب لا يصلحون لحكم مصر، ثم اضطر للمغالطة فيما قال، بعد أن كشف حقده وتعصبه كتاب من مصر ولبنان، فيهم فريد وجدي ومصطفى المنفلوطي ومصطفى الغلايني ومصطفى كامل.

([422]) دواد سكاكيني: **المرجع السابق**، ص 27.

وتوالت حملات الإستعمار بمؤلفات كتابه وبصحافة أهله وبلاده. وكان لبعض المستشرقين الذين عرفوا مصر والأقطار العربية، مشاركة في الدسيسة والحملات الإستفزازية، لم تكن مقصورة على الدين والتراث والقيم الروحية، بل جاوزتها إلى الجنس والفكر والمرأة في شعوبية طاغية. وكان قاسم أمين الذي درس في فرنسة وأحب الحرية فيها رأيا ووعيا فكريا ووطنيا يدرك سر هذه الحملات كما تقصاها رفاقه في الإصلاح الاجتماعي، وكشفوا عن أغراضها. ولما ظهر كتاب "الدوق داركور"[423] الذي كان يزور مصر في الشتاء سياحة وتطوافا في معالمها وآثارها، واستمتاعا بطبيعتها ونيلها، قرأ قاسم أمين كتاب الزائر الفرنسي الذي زور حقيقة مصر و المصريين في نقده للمجتمع المصري، ونظراته للأخلاق القومية التي ضعضعها بحكمه الإستبدادي مدة طويلة، وقد تفقد المرأة المصرية فوجدها خلف الحجاب والأسوار، حتى أن طراز البيوت وجود "الحر ملك" للنساء و"السلا ملك" للرجال كان من مظاهر الفصل بينهما والعزل عن المجتمع كما وصف هذا بكتابه.

وقد صور حياة مصر والمصريين بألوان قاتمة، وظلال كئيبة جامدة تمثل الخرافات والفزع والحرمان، ولا بدع فإن عين السخط والحقد لم تبد لهذا المتجول الحاقد سوى المساوئ، حتى أنه عزا غياب المرأة عن الحياة الاجتماعية إلى الحجاب، تقيد بأمر الدين بحسب زعمه، وعاد إلى النغمة الناقمة التي سبقه أمثاله إليها في إتهام الإسلام بأنه يتأبى على الحضارة والتطور، وأن العرب لم يعرفوا علوم الدنيا لإنصرافهم إلى الدين، فاغتاظ قاسم أمين وغلى الدم في عروقه وهو يقرأ هذا الكتاب، فقد آسفته هذه الآراء التعسفية التي طلع بها فرنسي متحامل على مصر والمصريين ، بكل ما في نفسه السوداء من كيد وبغضاء ، وكأن هذه الآراء والنقدات التي تجني بها هذا الغريب على بلده وقومه كانت موجهة إليه وحده.

كان قاسم أمين يعرف العيوب في الجمهور ويعرف أن السياسة التي غيرت وجه التاريخ والحضارة في مصر، وأيقظت في المصريين روح السيادة والإستقلال هي التي أسرفت عليهم بالمظالم والإستبداد ، لكنها لم تستطع أن تقضي على معاني الوطنية والحرية في نفوسهم، فإذا غشت حياتهم بالإضطراب والمحن ، وتسلل إليهم إحتلال بعد إحتلال ، أرهقهم عسرا أو نكرا، وشغلهم عن إصلاح حياتهم ، فإنهم يعلمون أن ممثلي السياسة الاستعمارية يصورونهم في أبشع الصور والملامح، ليسوغوا فكرة استغلالهم والتهوين من شأنهم ومطالبهم ، فكيف ينام قاسم أمين على هذا الضيم الذي آذاه في شعوره وكرامته ، وهو يقرأ كتاب" داركور"؟

على أن أشد ما حز في نفسه وإحساسه، تصوير هذا الكتاب الإستعماري عقيدة المسلمين بما ليس فيها، وأن هذه العقيدة هي نفسها سبب تخلف المرأة المصرية، وإقصائها عن المجتمع إلى آخر ما جاء في هذا التلفيق والإتهام من سوء، ولقد عبر قاسم أمين عن شعوره وتفكيره بإزائه فقال: " لقد وجدت فيه من القسوة ما زاد على كل حد، وكادت تنتزع قراءتي إياه كل آمالي، ثم عادت نفسي فاطمأنت رويدا رويدا، ففكرت طويلا في كل ما قال عنا، وبحثت كل المسائل التي بسطها "داركور" وكل الأحكام التي انتهى إليها، وسلخت نفسي في شخصيتي المزدوجة بوصف أنني مسلم ومصري، فحللت الموقف من غير ميل ولا هوى مسترشدا ذلك بالحق وحده"[424].

وأطلع أصحاب قاسم أمين على كتاب "داركور" كما اطلعوا على مؤلفات رينان وهانوتو وسواهما من كتاب الإستعمار الذين أساؤوا إلى مصر والإسلام، بما نشروا من نقدهم واعتقادهم ليلمزوا عقيدة رشيدة لها رسائلها وحضارتها، ووطنا ضاق بالإستعمار على إختلاف أسمائه ووسائله، فوجد قاسم أمين أن الواجب الوطني والديني يدعوه للدفاع بالتي هي أحسن، ودفاعه الذي إرتآه أخذ يعد له العدة، بتأليف موضوعي سديد، وبلغة الأجنبي المعتدي، وقد أحس قاسم أنه ليس أقل علما ونخوة ممن سبقاه إلى مثل هذا الموضوع وهما الأفغاني ، ومحمد عبده.

ظهر كتاب "داركور" عام 1893 وقبل أن ينتهي العام الثاني نشر قاسم أمين رده العلمي القوي بلغة الإستعماري المفتري، وقد دعمه بكل ما يؤيده رأيه ويؤكده حقيقة الإسلام، وعنايته بالمرأة وحماية حقوقها مما لم تسبق إليه شريعة أو حكومة.

([423]) **المرجع السابق:** ص 30.

([424]) **المرجع السابق:** ص 21.

وقارن بين حجاب السترة والحشمة وسفور مبتذل متهتك ، وكان رد قاسم أمين على كتاب "داركور" حافزا له في الإطلاع والبحث في التشريع الإسلامي، والتاريخ الحضاري للشرق والغرب، ومذاهب الاقتصاد والاجتماع ، وقد إزداد معرفة بالمجتمع بحكم وظيفته القضائية وتجاوبه مع إخوانه رواد الإصلاح والتجديد، فنشر في جريدة "المؤيد" من غير توقيه اسمه سلسلة مقالات تحت عنوان "أسباب ونتائج" وسلسلة أخرى" حكم ومواعظ" صور فيها ما يعانيه المصريون من ضعف التربية وجهل المرأة واستغلال الوظيفة ، وقد شفت هذه المقالات بأسلوبها وفحواها عن تفكير قاسم أمين ورسالته التحريرية، مما لا تزال الأقلام الرصينة على بعد الزمن وتطور المجتمع تعالجه وتدعو لإصلاحه.

هكذا كان تفكيره قاسم أمين اجتماعيا ثوريا، لكنه مبني على الحقيقة والواقع. ولئن اقترن اسمه بتحرير المرأة في دعوته لتعليمها وسفورها وإعدادها للحياة الكريمة فإن أفكاره المتصلة بحوادث العصر والمجتمع كانت متأثرة بقضية التعبير واللغة، وقد وجد أن العربية تتعثر بها الأفواه والأقلام ولا يجري التعليم فيها تقويما ولا تجديدا، فالأزهريون وأكثر كتاب الصحافة لم يتخلصوا من قيود السجع والترادف، اللفظ فيها قبل المعنى وفيه الحشو والمهجور، واللهجة اليومية مصرية لابستها كلمات تركية أجنبية، وقد أخذ بعض الأدباء والمفكرين ممن درسوا العربية وتلقوا ثقافة غربية يحاولون التجديد في التعبير ، وكان قاسم أمين من هؤلاء المجددين الذين كانوا يكتبون على سجاياهم دون تكلف أو تنطع لكنهم إذا قرأوا تخوفوا من اللحن والخطأ في الأداء.

أحس قاسم أمين أن اللغة في جمود وتقليد لم تتأثر بروح العصر في التطور والإقتباسمن غيرها وأن علماءها وأدباءها يتأبون على كل تجيد فيها شأنهم في هذا شأن المتزمتين الذين يتهمون الإصلاح الديني بالتهور والشطط ، فثارت في خواطره هذه المشكلة ودعا لفتح باب اللإجتهاد في اللغة العربية، كما ينبغي أن يفتح في التشريع تمشيا مع حاجة العصر والمجتمع. فدعا لتبسيط العربية وإقصاء الحوشي منها والغليظ لتساير الذوق والأداء وقال: " ولا أدري لماذا يريد قومنا أن يستبعدوا من اللغة العربية الكلمات الفصيحة وطرق التعبير الجميلة التي نسمعها أحيانا في لغة العامة بحجج أنها لم ترد على لسان العرب، نحن خلفاء العرب في لغتهم فكل ما تخترعه ملكاتنا في اللغة يعد عربيا بالطبع".

وقد ظن أن قواعد اللغة والإعراب من أسباب الجمود في الفهم والتعبير، فقال: "لي أي في الإعراب أذكره هنا بوجه الإجمال، وهو أن تبقى أواخر الكلمات ساكنة لا تتحرك بأي عامل من العوامل بهذه الطريقة، وهي طريقة جميع اللغات الفرنجية واللغة التركية، في اللغات الأخرى يقرأ الإنسان ليفهم، أما في اللغة العربية فإنه يفهم ليقرأ"[425].

ولو أن قاسم توافرت في ثقافته العربية مقدرة في اللغة وكانت له عناية بالفصحى وأساليبها لما وقفت في نقده صعوبة القراءة عند اقتراحه بالتسكين، بل جاء بموضوعات فيها دراسة للمشكلة، كدأبه في الآراء التحريرية التي قدمها وعالجها بروية وحجة ومراس"[426].

أهم ما يمكن أن نوجه الأنظار إلى دراسته في فكر قاسم أمين هو موضوع تحرر المرأة. حيث كانت دعوته عام 1898 حدثا خطيرا في حياة المصريين والبلاد العربية تردد صداه في أقلامهم ومجتمعاتهم وعلى منابرهم ، وتصدت له الصحافة بالنقاش والهجوم وتسللت حكاية دعوته إلى الجمهور ومن كانوا يعيشون في جمود عقلي وتقليد باطل، ومن مصلحة هؤلاء وطبيعتهم أن يعادوا ما جهلوه وان يتهموا كل حركة إصلاحية وتحريرية بالشر والكفر والإستهتار.

كان قاسم أمين يعلم أن دعوته لتحرير المرأة معركة حامية ضد التخلف والرجعية والجمود، فاتخذ المظللون والخصوم من عنوان المقالات التي حملت آراءه الحرة، وعبرت عن هدفه وسيلة للتهوين من حقيقتها، على أن بعض الذين هاجموا ونقموا لم يقرأوا مقالات قاسم أمين في تحرير المرأة ولم يتناولوها في كتاب، وإنما رددوا ما ترامى إليهم منها على ضلال، " أما الكتاب والفقهاءالذين لم تعجبهم هذه الدعوة لأنهم لم يتبينوا حقيقتها وخالفوا ما جاء فيها فقد ألفوا الكتب لردها ونشروا المقالات في تسفيهها أو مناقشتها وكان من أشهرهم محمد فريد وجدي ومحمد رشيد رضا وطلعت حرب وغيرهم من البلاد العربية"[427].

([425]) وداد سكاكيني :**المرجع السابق**، ص 41.

([426]) **المرجع السابق:** ص 42.

([427]) **المرجع السابق:** ص 44.

أما الذين أيدوا قاسم أمين وساندوه ولم يعبأوا بتعنت المحافظين والمختصمين من أجله، فكانوا من أحرار الفكر وبعيدي النظر، وقد تتبعوه من قبل في مقالاته التحررية التي احتوت نقده للمجتمع في موضوعات رصينة مفيدة.

أما صديقاه سعد زغلول وأحمد لطفي السيد فلم يلنا تأييدا ولا تفنيدا لدعوته خشية الرأي العام الذي كان رجعيا لا يتفهم بسهولة هدف هذه الدعوة ومرماها البعيد. وكان لكل منهما إتجاه يمضي فيه على حذر وتقية ومراعاة للظروف السياسية والاجتماعية.

على أن قاسم أمين قال في مقدمة كتابه الذي أحدث ضجيجا في مصر والوطن العربي: "هذه الحقيقة التي أنشرها اليوم شغلت فكري مدة طويلة، كنت خلالها أقلبها وأمتحنها وأحللها، حتى إذا تجردت من كل ما يختلط بها من الخطأ، استولت على مكان عظيم من موضع الفكر مني، وصارت تشغلني وتنبهني إلى مزاياها بالحاجة إليها فرأيت لا مناص من إبرازها من مكان الفكر إلى فضاء الدعوة والذكرى"[428].

فما هي هذه الحقيقة التي حملتها دعوة قاسم أمين؟ وقد هبطت على التقاليد البالية والعقول الضيقة كالصاعقة فانتفض سخفها وتصورت أن شرا يحيق بأهلها، في ضمير قاسم أمين حتى أبرزها في دعوته لخير الأمة ومصلحتها.

لم تكن مقالات "تحرير المرأة" التي نشرها تباعا في جريدة عام 1898 موضوعا خطيرا من موضوعات الساعة على تباعد الزمان لا المكان، فإن قاسم أمين كان يحس أنه يسبقه عصره ويعيش في غير زمانه. لقد كان رأيه وتفكيره متصلين أعمق الإتصال بحياة الشعب والمجتمع، يريد لهما تحررا مما كانا فيه من اضطراب وحرمان ولو قبل الأوان، ويريد أن يغرس فيهما مع صحبه وعيا جديدا وشعورا عميقا بالذات والوجود، فإن صيحات أنداده من الأحرار كانت تتجاوب في أنحاء البلاد، تأتيها من قريب ومن بعيد. وقد قرأ تاريخ الثورات الأخيرة، ووقف على أسبابها في الشرق والغرب، وعاش في فرنسة أربع سنوات يتلقى ثقافة حقوقية وفكرية ويتعرف إلى رسائل الوعي والنهضة ويرى المرأة في تلك البلاد على حقيقتها، ثم عاد إلى مصر التي أحبها وفداها واستقى منها إيمانه بخلودها وضرورة تجديدها، فكان وهو في وظيفته أو في عزلته ومع زملائه المصلحين والمفكرين لا هم له إلا تمحيص الأسباب التي آلت إلى ضعف الشعب وتخلفه واضطراب معيشته.ولم تغب عن باله المرأة المصرية التي آسفه جهلها بشؤون الحياة وتفريطها حق نفسها واستكانتها، وكانت المرأة في زمانه ومن طبقته المتوسطة محجوبة في بيتها لا يراها إلا أقرب الناس إليها، ولم يكن لها أن تمد عينيها إلا من وراء "الحرملك"[429]. وأبواب البيوت والقصور ومنافذ الجيران والزقاق، لكن هذه المرأة وأختا وقريبة كانت لا تغيب عن خاطر هذا المفكر الثائر، وكان يرى نساء الفلاحين الملتصقين بالأرض ممن يشاركن الرجال في خدمتها سافرات الوجوه، ولكن بثياب كالجلابيب طويلة تجر معها التراب، وأغطية سابغة لا تفارق الرؤوس.

ونساء الأحياء الراقية والأسر الواعية كن إذا خرجن يتلففن بالملاءات السود وعلى وجوهن البراقع البيض التركية، وفي الأحياء الشعبية والبلدية كانت الخلاخيل في الأقدام كالقيود، وعلى الوجوه القصبات المذهبة تلمع فوق الأنوف، فإذا رآهن قاسم أمين أخذته الحسرة على حياة المرأة المصرية في أكثر البيئات وقد حجبتها التقاليد عن الوجود الفكري وحددت لها نطاقا ا تتعداه، فهي جاهلة مهملة لا تدري شيئا من شؤون الدنيا.

من أجل ذلك طهر قاسم أمين بدعوته لتحرير المرأة ويريد به تحرير المجتمع وإصلاحه لا كما خيل إلى من ظنوا به الظنون، لقد تناول في مواضعه الخطيرة قضايا الحياة الاجتماعية وتفقد التربية القومية التي يقوم عليها الشعب فتكلم على الحجاب وتعدد الزوجات والطلاق باذن. وجعل عنوان الفصل الأول في كتابه الذكور والمرأة والأمة، والتربية عنده مقدمة على التعليم.

ومن الجدير بالذكر أن دعوة قاسم أمين لم تكن مبتكرة ولا بدعة في سبقها، فإن مثل هذه الدعوة لتعليم المرأة أزجها قبل قاسم أمين مفكر رائد من لبنان هو بطرس البستاني وسبقه إليها علي مبارك ورفاعه رافع الطهطاوي والإمام محمد عبده،

([428]) **المرجع السابق:** ص 44.

([429]) لفظ تركي معناه مكان الحريم، كان شائعا قبل هذا العهد في مصر.

ولم تكن الآراء التحررية لقاسم أمين مقصورة على موضوع المرأة، وإن يكن اسمه قد التصق بموضوع تحريرها في العصر الحاضر، فإن لهذا المفكر المصلح جوانب أخرى في حياته الإصلاحية والثورية، وكان سباقا إليها ولا تزال تتنكر بأقلام شيوخ وشباب على ترادف الزمان والأجيال.

عندما أصدر قاسم أمين كتاب(تحرير المرأة) سنة 1899م أحدث ضجة كبرى في المجتمع المصري والمجتمعات الشرقية، بل لعله قد أحدث أكبر واهم معركة فكرية قامت في الشرق من حول كتاب في القرن الذي ظهر فيه.

ولقد كانت القضايا الرئيسية التي أثارت الجدل أكثر من غيرها – من بين قضايا (تحرير المرأة)– هي:

1– ما أثاره الكتاب عن الحجاب الذي كان يسود عالم المرأة في ذلك الحين..

2– ما دعا إليه من ضرورة التقيد الحق المطلق الممنوح للرجل في إنهاء رابطة الزوجية بالطلاق.

3– نقده لنظام تعدد الزوجات ، والدعوة إلى ضبطه وتقيد.

وكان وراء الإهتمام بهذه القضايا ، أكثر من غيرها ، تمثيلها لأهم عيوب النظام الأسري السائد، والأبرز مشكلات المرأة الشرقية، ولأخطر القيود التي تحد من إمكانات تطورها وتحررها وكذلك – وهو هام جدا– العلاقة الوثيقة بين هذه القضايا، والبحث فيها، وبين الشريعة الإسلامية...ذلك أن الجدل حول أية قضية ذات علاقة بالدين أو الشريعة إنما ينقل، وعلى الفور، هذا الجدل من النطاق الضيق والخاص إلى المساحات العامة التي تتواجد فيها وتشارك أوسع الجماهير، بصرف النظر عن القدرة على استكناه حقائق الأمور والصلاح للأدلاء بما هو صواب من الآراء.

ولتوضيح هذه الحقائق الهامة.. لننظر ما جاء في فكر قاسم أمين حول حرية المرأة.

يدافع قاسم أمين في كتابه(المصريين) سنة 1894 م عن نظام الحجاب السائد لعالم المرأة الشرقية على عصره ، ويمتدح النظام الصارم الذي جعل المجتمع الشرقي مجتمعا إنفصاليا ، يحرم فيه إختلاط الرجال بالنساء ويهاجم تحرر المرأة الأوروبية ، ويغالي في تصوير مساوئ الإختلاط في أوروبا، ويدمغ الرجل والمرأة الأوروبية، غالبا بالتحلل والإفتقار إلى العفة وصيانة الأعراض..يقدم في هذه القضية كل ما قدمه خصومهفيها عندما أصدر (تحرير المرأة) في سنة 1899م . فهو لا يرى في المجتمع الشرقي ، وما يتميز به من فصل بين الرجال والنساء، أية قيود تحرم المرأة من حق أو تمنع عنها أي شيء نافع لها أو للمجتمع.. بل يرى أن المساواة متحققة تمام بين الرجال والنساء.

ثم يقرر أن هذا المجتمع الإنفصالي، الذي كان سائدا يومئذ، هو التطبيق الأمثل لوصايا وتعاليم الدين، "لأن ديننا.. قد أوصى بأن يكون للرجال مجتمعهم الذي لا تدخله إمرأة واحدة، وأن يجتمع النساء دون أن يقبل بينهن رجل واحد. لقد أراد بذلك حماية الرجل والمرأة مما ينطوي عليه صدرهما من ضعف ، والقضاء الجذري على مصدر الشر " [(430)]

تدرج موقف قاسم أمين وترقي تبعا لتطوره الفكري إزاء تحرير المرأة .. وهو هنا مر بمراحل ثلاث:

1– ففي البداية: وهي مرحلة كتابه(المصريين) سنة 1894 م كان يطلب تعليم المرأة، ويطلب كذلك أن تظل في البيت، خاصا بها ومختصة به، وينتقد إشتغالها، لا "بالوظائف العمومية"، بل "بالأعمال المدنية" التي يقوم بها الرجال...يجب أن تعرف دائما كيف تجيب، دون أن تخطئ، عن تساؤلات الطفولة التي لا تنقطع...".

2– وفي المرحلة الثانية: مرحلة كتاب(تحرير المرأة)سنة 1899م، يبقى قاسم أمين على موقفه الرافض تولي المرأة(الوظائف العمومية) ولكنه يتطور خطوة فيطلب لها أن تمارس، مثل الرجل(جميع الأعمال البدنية)..

3– وفي المرحلة الثالثة: من تطوره الفكري، إزاء هذه القضية، مرحلة كتابه(المرأة الجديدة) سنة 1900م، فيبقى قاسم أمين على موقفه من قضية اشتغال المرأة "بالأشغال العمومية والوظائف العامة"، أي العمل السياسي ووظائفه العليا، ولكنه يتقدم فكريا عن ذي قبل، عندما يعلل للفروق القائمة بين الجنسين، والتي أهلت الرجل ، دون المرأة، لهذه الوظائف السياسية العليا، فبعد أن كان يرى ذلك تقسيما فطريا وأبديا للعمل، نشأ عن طبيعة كل جنس من الجنسين، أصبح يراه ثمرة لتأهل الرجل ومرانه، وهو الأمر الذي حرمت منه المرأة وأبعدت عنه قرونا طويلة، ومن ثم يعلق صلاح دخولهما هذه الميادين على اكتسابها هذه

(430) محمد عمارة: **المصدر السابق**: ص 59.

المؤهلات وذلك المران، وهما بالإمكان ، ولذلك فهو يرى أن حرمانها من هذه الوظائف السياسية العليا هو أمر مؤقت سيزول بزوال ما له أسباب..

وخلاصة القول، لقد كان لقاسم أمين مكانة إصلاحية مرموقة، لما تمتع به هذا المصلح المفكر من استقامة وكرامة ، وما أوتي من مواهب اصطنعها لمصلحة الشعب وتوجيه وعبه وإصلاح أموره فظفر بالتقدير حتى لابسهما اشفاق مما دعا إليه في تحرير المرأة ، لكن غذا الاشفاق لم يؤثر في مكانة "قاسم" وقد أهلته مناقب ومآثر في حياته القضائية والفكرية ومشاركته لرواد الإصلاح في مساعيهم.

فإذا عرفنا صحبه وأصدقاءه الذين عاشرهم وقدرهم، وفي طليعتهم "محمد عبد، وسعد ومحمد فتحي زغلول، وحافظ إبراهيم، ولطفي السيد" وغيرهم من القضائيين والمفكرين ومن معارضيه "محمد فريد وجدي، وطلعت حرب" وسواهما من الصحافيين والعلماء، أدركنا المكانة التي دعمت قاسم أمين في دعوته. ولم يكن بطبيعته تواقا لقيادة أو زعامة في حياته العامة، لكن الحقيقة التي انطوت عليها شخصيته وسيرته أنزلته المنزلة التي أحلته فيها عزيزا جليلا. وكان إيمانه بالله وبنفسه، وشعوره بما ينبغي للشعب الذي ينتمي إليه من حق عليه في تنوير العقول وتحرير النفوس، يجعله دائب التفكير فيما يحقق الأمل ، ولهذا لم يعبأ بنقد الذين عارضوه ولا بتعنت الرجعيين فقال في كلماته:

"لو أنتظر المصلحون دائما رضا الرأي العام لما تغير العالم عما كان عليه من زمن آدم وحواء"[431]. على أن قاسم أمين كان على يقين بان الزمان كفيل بالتغيير الذي كان يتوخاه.

ومهما يكن من أمر فإن مكانة قاسم أمين بين رواد العرب في نهضتهم المعاصرة بقيت تشير في كل حركة تحررية للمرأة إلى اسمه ودعوته التي تردد صداها على ضفاف النيل ودجلة وبري وشطوط لبنان، حيث ظهرت المرأة العربية صحافية وأديبة قبل أن تظهر جامعية ووزيرة وموظفة كبيرة. وقد شاع ذكر النهضة النسوية التي عبرت عنها صحافتها وكفاحها في مجال الوطنية والنضال مع الرجل.

وعاشت فكرة قاسم أمين ودعوته من بعده مع تطور الوعي والمجتمع، فلم تكن لها نهاية.

المطلب الثالث: طه حسين(1989–1973)

ولد طه حسين في قرية مصر العليا في 1889[432] من أسرة فقيرة ، وقد فقد بصره في سن باكرة، تحدى بادئ الأمر في كتاب إسلامي ، ثم أم الأزهر في السنة الثالثة عشرة، فلم يعجبه الأزهر كثيرا لكنه لعب دورا جوهريا في تنشئته، ففيه تعرف على أفكار محمد عبده، إذ استمع إلى محاضرة أواثنتين من محاضراته، كما اكتسب كل ما كان لا يزال في الوسع اكتسابه في الأزهر، معرفة واسعة للغة العربية وآدابها الكلاسيكية التي كان يتقن تدريسها، ومع أنه مكث في الأزهر عشر سنين فإن فكره اتجه اتجاها آخر قبل أن يغادره نهائيا، كان قد قرأ للمؤلفين المصريين و الصحفيين اللبنانيين والتحق بحلقة لطفي السيد، ودرس اللغة الفرنسية و استمع إلى محاضرات في الجامعة المصرية الجديدة كان يلقيها كبار مستشرقي أوروبا وأمريكا، أمثال ليتمان، ونالينو، وسنتيانا، ففتحت لثقافته الموروثة آفاقا جديدة، ثم ذهب إلى فرنسا في 1915 حيث مكث أربع سنوات كانت له كما كانت للطهطاوي عاملا حاسما في توجيه فكره، فهناك طالع مؤلفات أناتول فرنس واستمع إلى دروس دوكهايم، ووضع رسالة عن ابن خلدون، وتزوج بالمرأة التي كانت له بمثابة عينيه.

وبعد عودته في 1919 تسنى له أن يتوسط طوال ثلاثين عاما أو ما يقاربها الحياة الأدبية والتدريسية في مصر كأستاذ وعميد في جامعتي القاهرة والإسكندرية أولا، ثم كمؤلف في وزارة التربية، وأخيرا من 1950 كوزير للتربية في حكومة الوفد الأخيرة، وقد مر خلال هذه المرحلة النشيطة من حياته في أزمتين حادتين وقعت الأولى في سنة 1926 عندما أحدث كتابه (في الشعر الجاهلي) ضجة حملته على تعديله، ففي هذا الكتاب الذي طبق فيه أساليب النقد العلمي الحديث على شعر

(431) وداد سكاكيني: **المصدر السابق**، ص 52.

(432) البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص 186.

شبه الجزيرة العربية القديم بين الأسباب التي تحمل على الشك في أن يكون هذا الشعر قد نظم فعلا قبل الإسلام، وقد أثار ذلك معارضة شديدة لأن أتباع مثل هذا المنهج النقدي بصدد النصوص الدينية قد يلقي الشك على أصالتها، وأضف إلى ذلك أنه دق يدرك أسس جهاز العلوم العربية التقليدي الذي بنى عليها الإيمان. أما الأزمة الثانية فقد وقعت في 1932 عندما أقالته حكومة صدقي باشا من منصبه كعميد لكلية الآداب في القاهرة لميوله الوفدية، إلا أن هذا التدبير أكسبه كثيرا من التأييد فأعادته الحكومة الوفدية اللاحقة في سنة 1936 إلى منصبه هذا.

طرق طه حسين عددا من الفنون الكتابية كالقصة والرواية والنقد الأدبي والدراسة التاريخية الإسلامية والسيرة الذاتية والمقالة الاجتماعية والسياسية، وقد منح عدد من شهادات الدكتوراه الشرف، ودعى للاشتراك في حلقات دراسية دولية متعددة.

إن أهم مؤلف له في التفكير الاجتماعي كتابه عن(مستقبل الثقافة في مصر) الصادر في 1938 وصدور هذا الكتاب في هذا التاريخ يلقي الضوء على مضمونه، ففي 1936م وقعت المعاهدة الإنكليزية المصرية التي أنهت رسميا الاحتلال، وفي 1937م وقعت اتفاقية منترو التي ألغت (الامتيازات)، فنشأ من جراء ذلك شعور عام بحلول عهد جديد من الحياة الوطنية. لقد استقلت مصر، لكن ما معنى هذا الأمر بالحقيقة ؟ وماذا يجب على مصر أن تفعل بهذا الاستقلال، لقد تحقق الهدف الذي نشدته الحياة العاملة طوال جيل بكامله فما هو الهدف الجديد المطل على الأقل ؟ وفي هذا يقول طه حسين:"وقد شعرت فيه كما شعر غيري من المصريين بأن مصر تبدأ عهدا جديدا من حياتها أن كسبت فيه بعض الحقوق، فإن عليها أن تتبنى فيه واجبات خطيرة وتبعات ثقال.." فنحن نعيش في عصر من أخص ما يوصف فيه أن الحرية والاستقلال فيه ليسا غاية تقصد إليها الشعوب وتسعى إليها أمم ، وإنما هي وسيلة إلى افراض أرقى منهما، وأبقى وأشمل فائدة، وأهم نفعا، ويقوم طه حسين هذه النوعية في ضوء مبادئ يمكن دعوتها (فلسفة المجتمع والتاريخ) يستمدها إلى حد ما من ابن خلدون، إلا أنه استمد أسسها من مفكرين فرنسيين أخصهم(كونت وريتان ودوركهايم وأناتول فرانس).

وهي أن الحضارة هي غاية الحياة البشرية وأنها تعني سيطرة العقل على الطبيعة والحياة، وأنها تحقق بتطور تدريجي على مراحل متعددة، ففي البدء يسيطر الدين والإيمان الأعمى على حياة الإنسان برمتها، ثم يستقل العقل عن الدين، وأخيرا يقوم التوازن بينهما، فيحكم كل منهما في نطاق دائرته حكم السيد المطاع، فمهمة العقل توجيه أفعال الإنسان، ومهمة الدين إملاء فراغ قلبه وإرضاء عواطفه وإلهامه على الأعمال النبيلة وتعزيته في مصائبه، ويرى طه حسين فحوى أوروبا الحديثة في أنها سجلت نفسها أعلى مرحلة بلغها هذا التطور، مرحلة تحقيق التوازن المثالي الذي يترك للعقل حريته في حكم العالم الاجتماعي، وإخضاع الطبيعة بتطبيق العلم ومن الشرائع التي تستهدف السعادة البشرية وإقامة حكومات تحترم القانون وتوفق بين المصالح. طغت على خياله طوال سنواته، صورة أوروبا التي استشفها للمرة الأولى من خلال ما كتبة عنها الصحفيون اللبنانيون وما خبره بنفسه مدة أربع سنوات من حياته، وقد عنت أوروبا له ثلاثة أشياء: الحضارة الإنسانية، والفضائل المدنية، والديمقراطية. كان طه حسين أديبا أكثر منه مفكرا يتحسس الجمال تحسسا شحذه كفاف بصره، وإن كان قد حد منه، فهو لم ينظر إلى أوروبا نظرته إلى مستودع للأفكار الصحيحة فحسب ، بل رأى فيها حالة الصور الجميلة وبخاصة الصور الشعرية. فقد كان متأثرا بعدد من الكتاب الفرنسيين " كأناتول فرانس" الذي عده ، مثاله الأعلى" وأندريه جيد" الذي تعرف عليه شخصيا وترجم إلى العربية كتابيه (تيزة، أوديب)، وهو يعد فضائل المدنية الأوروبية، أساسا للمجتمع الخلقي ، فالأوروبيون عنده يضحون بكل شيء في سبيل معتقدتهم، وليس صحيحا أن الغرب مادي كما يظن الشرقيون، فانتصارات الغرب المادية إنما من نتاج عقله وروحه، والملحدون أنفسهم يموتون في سبيل معتقداتهم، والأوروبي يعد الأمة القطب السياسي الأول لولائه ولتضحيته ، لذلك يرى طه حسين أن الإنسان لا يكون عصريا ومتمدنا طالما لم نتم إلى أمة مستقلة[433].

بهذا المعنى كانت تمثل أوروبا العالم الحديث، وكان طه حسين يعتقد أن مصر المستقلة يجب أن تصبح جزءا من أوروبا، إذ بذلك فقط تصبح جزءا من العالم الحديث، وهذا هو في نظره المعنى الحقيقي للمعاهدة الإنكليزية المصرية، ولاتفاقية

---

(433) **المصدر السابق**، ص 1-62.

مونترو، فهاتان الوثيقتان هما بمثابة اتفاقية بين مصر وأوروبا، بها تؤكد أوروبا إيمانها بالمدينة المصرية ، وبها تلتزم مصر إلتزاما صحيحا وقاطعا أمام العالم المتحضر، وإننا سنسير سير الأوروبيين في الحكم والإدارة والتشريع.

لذلك أصبح على عاتق مصر أيضا أن تثبت أنها أهل لهذه الثقة، وأن بإمكانها تنفيذ هذا الإلتزام. ويخاطب طه حسين مواطنيه قائلا: إن على المصريين أن يرفعوا من شان مصر بحيث لا يستطيع الأوربيون عدهم أدنى منهم شأنا، وأن يكف المصريون عن عد أنفسهم أدنى منهم قدرا، ومن ميزات الزمن الذي ألف فيه كتابه أن الطريقة عنده لبلوغ ذلك لم تكن بإنشاء مدنية مصرية تضاهي مدنية أوروبا، بل باستيعاب مدنية أوروبا ذاتها، وباقناع المصريين بأن لا فرق بينهم وبين الأوروبيين، وفي ذلك يقول: " ..علينا أن نصبح أوربيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد فيها وما يعاب"[434].

وكيف يتم ذلك؟ يعتقد طه حسين أن أول خطوة في هذا السبيل هي أن يدرس المصريون تاريخهم، ويفهمون أن مصر كانت دوما جزءا من أوروبا.

لكن لماذا مصر عادة بلادا شرقية؟ يذهب طه حسين إلى أن الفكرة الخاطئة القائلة بانتماء مصر إلى العالم الشرقي تعود إلى واحد من سببين: الأول: هو وجود مصلحة مشتركة، سياسية أو اقتصادية، كمصلحة البلدان الآسيوية والإفريقية في التحرر من السيطرة الأوروبية. لكنه يرى أن هذه المصلحة سطحية وعابرة، ولا تخلق الرابطة الضرورية لمدنية مشتركة. والثاني، هو الوحدة الدينية ، التي هي أيضا لا تستطيع أن تكون أساسا لأسرة اجتماعية سياسية، ويعتقد طه حسين أن الرجوع إلى تاريخ مصر يكفي للتأكد من أن (الوحدة) التي تشترك فيها مصر على هذا المستوى إنما هي الغرب ، فهي لم تكن ذات صلة مستمرة مع بلدان الشرق بمعناه الدقيق ، بينما كان لها مثل هذه الصلة بالبلدان التي نشأت فيها المدنية الأوروبية، أي بلد الشرق الأدنى والبحر الإيجي والبحر المتوسط، وهي لم تلعب في ذلك دور المتأثر فحسب، بل شاركت في خلق مدنية البحر المتوسط، وكان تيار التأثير طوال العصور القديمة يسير بينه وبين اليونان في كلا الإتجاهين، وكان تاريخ مصر داخل العالم الغربي متصلا، وكانت مصر حتى ضمن الإمبراطورية الإسلامية، من أولى المناطق التي استعادت شخصيتها القديمة في عهد ابن طولون، وهذه الشخصية لا تزال اليوم قائمة على أساس ثابت من الجغرافية والدين واللغة والتاريخ العريق.

لماذا إذن ظهرت الفوارق الحاضرة؟ ولماذا تخلفت مصر وسائر بلدان شرق البحر المتوسط عن بلدان أوروبا في المدنية؟ كان جواب طه حسين عن هذا السؤال الجواب الشائع آنذاك وهو "أن السيطرة العثمانيةهي التي أنزلت الخراب بالمدنية، لكنه يوضح أن المرحلة الحالية ما هي إلا مرحلة عابرة فأوروبا كان لها أيضا عصورها المظلمة وعصر الإسلام المظلم إنما هو أقل ظلاما من مصر منه في غيرها من البلدان، وللأزهر على الرغم من كل ما يقال فيه فضله في حماية المدنية من الأتراك ، إن عصر الانحطاط يسرع نحو نهايته في مصر أكثر من البلدان الأخرى".[435]

فهي قد (تأوربت) من جيد خلال مئة العام الفائتة في جميع نواحي حياتها المادية والمعنوية، وهي حتى حياتها السياسية إنما تعاني قضية أوروبية صرف، هي قضية الديمقراطية والأتقراطية، فالذين حكموها استبداديا (وهو يشير هنا إلى إسماعيل الخديوي)كانوا أقرب شبها بلويس الرابع عشر منهم بعبد الحميد، بل إن مؤسسات مصر الإسلامية قد (تأوربت) أيضا فالمحاكم الشرعية فيها مثلا أقرب إلى المحاكم الأوروبية منها إلى المحاكم الإسلامية التقليدية، نعم لا تزال هناك فروق بين مصر وأوروبا، ولكن هذه الفروق ناجمة جميعا عن عال واحد هو أن نهضة أوروبا قد تمت في القرن الخامس عشر، بينما نهضة مصر لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر، غير أن مصر آخذة في الاستقلال بسرعة عما فاتها، وهذا تطور لا يمكن حتى الذين يلقبون أنفسهم بالمحافظين أن يتجاهلوه لأنهم لا يريدون بالحقيقة العودة إلى الماضي"[436].

([434]) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ص 65.

([435]) **المصدر السابق** : ص 63.

([436]) **المصدر السابق**، ص 41.

يناقش طه حسين مفهوم الأمة ويعده قطب الولاء ووحدة المجتمع، وأمة طه حسين هي مصر، فالأرض الواحدة في نظره كما كانت في نظر بعض من سبقه من المفكرين هي المحور الرئيسي للشعور الاجتماعي. أما شعوره الوطني فهو كشعور أقرانه وشعور لطفي السيد من الجيل السابق رومنسي حار، ينصب على الوطن ذاته لا على القاطنين فيه. أما الأمة المصرية فلا تزال عند طه حسين تلك التي تشتمل مبدئيا على جميع من يقطنون أرض مصر. ولا يفرق قط بين المصري مذهبيا، فالشعور الوطني في نظره أهم من أي شيء ، ثم إن الفرد وحقوقه فوق الأمة، لكن الأمة فوق كل الجماعات التي تتألف منها، أما الدين فإنما يكتسب قيمته الاجتماعية مما يقدمه للفكرة الوطنية من محتوى ولوحدة الأمة من قوة: "فالإسلام عنصر من عناصر الوطنية المصرية، وعلى المدارس أن تلقن الدين الوطني كما تلقن التاريخ الوطني. فهمة الدين أن يشبع عواطفنا، لا أن يوجهنا في المجتمع الحديث، أو يزودنا بالمبادئ التي بموجبها نحاسب على أفعالنا، وبما أن الإسلام هو دين المسلمين التقليدي الذي يرضي قلوبهم فمن الواجب أن يتعلموه"[(437)]

"وقد يتبادر إلى الذهن أن نظرة طه حسين إلى الصلة بين الدين والأمة قد تغيرت خلال العشرين سنة الأخيرة، فغالبا ما قيل: إن أهمية العنصر الديني قد تزايدت في ما كتبه في الثلاثينات والأربعينات عن النبي وقادة الإسلام الأولين، وعهود الإسلام البطولية أسوة بمعاصريه كالعقاد وهيكل، لكننا إذا تحرينا الطريقة التي بها يعالج طه حسين الدين في هذه الكتب ككتاب (على هامش السيرة) (1937–1943) وكتاب (الوعد الحق) (1950)، لتبين لنا بوضوح انها لا تدل على تغير في نظرته إلى الإسلام، فالدين إنما وجد لبعث الطمأنينة في النفس بما يكشفه من حقائق عن الكون مغلفة برموز، هذه الرموز يجب تقويمها حسب نتائجها، أي بمقدار ما تزيد في قوة الفرد أو الأمة، على أن عقول الناس تتغير من زمن إلى زمن، لذلك توجب التعبير عن هذه الرموز تعبيرا جديدا ، من هنا يجب أن نرى في مؤلفات طه حسين الدين محاولة لسرد قصة الإسلام سردا جديدا بطريقة تستهوي الوجدان"[(438)] ويرى طه حسين أن الدين مهما بلغت أهميته العاطفية، لا يستطيع أن يوجه الحياة السياسية ، ففكرة الأمة يجب أن تقوم على مفاهيم غير المفاهيم الدينية، وقد بقيت المرحلة العربية من التاريخ المصري محور إهتمامه، على الرغم من إشادته الشكلية بماضي مصر الفرعوني ، فاللغة العربية هي عنده خير المصريين المشترك وهو خير ورثوه عن الماضي ووهبهم ما ليدهم من فرص وطاقات، إلا أن طه حسين بخلاف المصلحين المسلمين لا يشدد على أهمية اللغة العربية كوسيلة للبعث الديني ، بل كأساس للحياة الوطنية السليمة، فهي على حد قوله ليست "لغة المسلمين فحسب، إنما هي لغة جميع الناطقين بها على اختلاف أديانهم"[(439)].

لكنه لم يدع أن اللغة العربية وثقافتها التقليدية تتفوق على اللغات الأخرى وثقافتها، إنما كان غرضه من انعاش اللغة العربية تمكين الإنسان العربي الحديث المثقف من أن يعيش بلغته، مما يقتضي أن تستوعب اللغة العربية التفكير الأوروبي بأسره.

نعم إنه يعد غاية التربية الاولى تلقين الثقافة والعلم، لكنه يرى أيضا أنها تعلب دورا حيويا في تلقين الفضائل المدنية وخلق الظروف التي يمكن فيها لحكم ديمقراطي أن يعيش.

من هذا المنطلق نستطيع القول: إن البحث عن اشكالية الثقافة ونمط التربية في المجتمع العربي يقتضي تقصي المشكلة في نشاط الفكر التي تتحدد بقدرة المفكرين العرب ذوي الثقافة المزدوجة، والتي مثلها طه حسين، وذلك بخلق نظام ثقافي عربي معاصر متجانس، الغاية منه استئصال جذور الفكر الغيبي من الثقافة العربية المعاصرة، وإدخال العقلية العلمية الموضوعية، وإبراز نتائج التطور العلمي في المؤسسات المعرفية في المجتمع، لا بل في المجتمع كله. وذلك بأحدث طرائق التربية والتكوين لخلق الإنسان العربي الحديث المتطور، والنهوض به بفكر قادر على تجاوز الماضي الموروث، وفي هذا النطاق ظهر الجيل الثاني من المفكرين العرب من أمثال طه حسين، وسلامة موسى، ومحمد هيكل، علي عبد الرزاق، وعباس

([437]) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**: ص 42.

([438]) **المصدر السابق**: ص 45.

([439]) **المصدر السابق**: ص 21.

محمود العقاد،... وغيرهم، حيث هدفوا إلى إعداد المواطن الكامل الذي يمكنه الاشتراك في مختلف أنشطة المؤسسات الاجتماعية وهو ناجح في حياته العملية والذهنية والمادية العلمية.

وعندما نتعرض لمفكر كطه حسين في شرح أفكاره فلأنه واحد من هؤلاء الذين حملوا الازدواجية في ثقافتهم، حيث تتضمن هذه الثقافة مزيجا من الثقافة العربية القديمة التقليدية، والثقافة الأوروبية الحديثة. فالمسائل التي طرحها طه حسين في التربية في كتابه"مستقبل الثقافة في مصر" تتمحور في إتجاه ديمقراطية التعليم، وضرورة إشراف الدولة على تنظيمه، من أجل استيعاب الثقافة العربية التكنولوجية والمشاركة في صنع التكنولوجيا و إبداعها. وهذا يستدعي ثورة ثقافية تهدف إلى إعادة البناء من جديد في الوطن العربي.

لقد نهج طه حسين في هذا المجال نهج ديكارت، " بالبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث"، حيث يقول: " فلو أن الفلاسفة ذهبوا في الفلسفة مذهب (ديكارت) منذ العصور الأولى لما احتاج ديكارت إلى أن يستحدث منهجه الجديد"[440].إن ديكارت وطه حسين ينقد كل منهما الموروث والسعي إلى التجديد، واعتماد الشك، ونبذ التقديس ، وهذا كله يسمح للفكر بطلب الحقيقة، والتحلي بالتجرد، والابتعاد عن التعصب والانغلاق الفكري لأن "عدم الانقياد إلى اليقينات الجاهزة يستدعي قدرا كبيرا من الشجاعة والجرأة، وطه حسين يعلن في هذا الصدد أنه لا يخشى في هذا الدرس أي سلطان"[441]

إن طه حسين لم يكن أسيرا للمذاهب والتوجهات ، حيث نهل من مصادر متباينة عربية وأجنبية، إلا أنه يمتلك خصوصية الأسلوب والمعرفة.

لقد انشغل طه حسين بأمر الناس لأنه وعى واقعه، ولم يكتف بوظيفة المفكر المنعزل، بل جمع بين النظر والممارسة، فتطرق إلى موضوعات هامة في حياة العرب الحديثة منها:

1- العلاقة بين العلم والدين، مستنتجا أنها محكومة بالصراع، وأن صراعهما لا خلاص منه ما بقي دين وعلم في الحياة الإنسانية ، وهذا لا يمنع إطلاقا من البحث عن نقاط الإلتقاء" ففي الدين والعلم مواضع إلتقاء كفيلة بتآزرهما، إلا أنها لم تجعل بينهما مودة لأن الأديان جميعا لا تعادي العقل، ولا تمنع الفكر من التفكير الحر سواء ذلك في الإسلام والمسيحية واليهودية والوثنية اليونانية والوثنية الرو مانية"[442].

2- العدل والحرية، حيث يتميز الصراع بينهما في هذا العصر ، وهو غير مقصور على بيئة إنسانية ، أو على مكان دون مكان آخر، لكن ما يمكن أن يلاحظ هو " أن هذا الصراع قائم في كل البيئات المتحضرة، يقوى ويشتد حتى ترقى الحضارة وتتفوق ، ويضعف وتخف وطأته حيث تركد الحضرة وتميل إلى الخمود، ولكنه موجود دائما"[443].ويستنتج طه حسين إنطلاقا من هذا أن الصراع يشتد في أوروبا وأمريكا، ويخفت في بقية القارات، ومن خلال استعراض طه حسين وجهات الفريقين المتصارعين يجد "أن ذلك لا يخرج عن حجج الذاهبين مذهب اللبيرالية، أو الناهجين منهج الإشتراكية، فالحرية عند أنصارها تدفع إلى العمل ، وتعزي بالكد والجد، وتمنع الإنسان من أن يريح ويستريح وتملأ الإنسان قوة ونشاطا، وتدفعه إلى الأمل، وتمسكه في قلق حلو متصل لا يهدأ إلا إلى مزيد أمل وعمل، ويملأ القلوب إطمئنانا، ويقيها القلق والخوف. والعدل عند أنصاره ينبغي أن يكون "الغاية الأخيرة للحياة، والحرية عندهم لا تطعم الجائع، ولا تكسو العاري، ولا تسقي الظمآن، والبائس لا يستطيع أن ينتفع بحريته لأن الحرية لا تغني إلا مع الإستطاعة، والحرية عندهم لا تكون خير إلا إذا تحققت بين الناس ، واستقر بينهم العدل ، وأصبح بمأمن عن كل عيب، والحرية بلا عدل تثير التنافس وتذيع البغض والطمع والحسد والحقد، وتجعل بعضهم لبعض عدوا، والتاريخ كله شاهد على ذلك"[444] ، إن الحرية والعدل في فكر طه حسين متصارعان ... والجمع بينهما في فكره لا يقود إلى الفلاح فالعدل المطلق، والحرية المطلقة لا يلتقيان.

([440]) المعهد القومي لعلوم التربية في تونس: **التفكير الإصلاحي العربي خصائصه وحدوده،** ص 156.

([441]) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر:** ص 163.

([442]) **التفكير الإصلاحي العربي خصائصه وحدوده:** ص 184.

([443]) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر** ، ص 210.

([444]) **المصدر السابق:** ص 210.

3- صور المرأة ، حيث خصص طه حسين في كتابه" ألوان" مساحة هامة عن المرأة ، وطه حسين لا يتحدث عن نساء عربيات من ماضي الحضارة العربية الإسلامية أو حاضرها، وإنما عكف على الحضارة الأوروبية، وعلاقتها بالمجتمع والفن، والحب، والأخلاق، والجمال...إلخ ، وهو يفضل في كل هذا المرأة الارستقراطية على النمط الأوروبي.

وفي كتابه "الأيام" نجد صورة واضحة للمرأة التي يدعو إليها وبالطبع هي صورة زوجته الفرنسية التي يصفها "بالملك" فهي مصدر الهدوء والاطمئنان والابتهاج إنها – ملك حنا عليه فبدله من البؤس نعيما، ومن اليأس أملا، ومن الفقر غنى، ومن الشقاء سعادة"[445]، ولذلك فهو مدين لهذا الملك ولن يستطيع أن يرد الجميل مهما فعل. إن طه حسين يفضل النموذج الأخلاقي في المرأة، وهو لا يرى فرقا بين الرجل والمرأة في المستوى الوجدانيو العقلي" فهي تفكر كما يفكر الرجل، وهي تشعر وتحب الخير كما يحب، وتسمو إليه وتكره الشر، وتتأى عنه كما يفعل الرجل....وهي مواطنة لها وعليها ما لغيرها من المواطنين، وعليه من الحقوق والواجبات "[446].إن طه حسين قد أحب صورة المرأة التي تمارس الواقع وتنخرط في النشاط الاجتماعي، أي امرأة العصر الجديد، غير أنه أحب أن تستبقي وجها آخر، هو الوجه الأخلاقي الأرستقراطي، وعلى الأوربيين أن لا ينسوا هذا الجانب.

كلمة لا بد منها وهي، أن طه حسين كان ناقدا مبدعا محيطا بفروع الثقافة العربية والأوروبية، داعيا للتحرر من الأفكار البالية والتقاليد المكبلة، داعيا إلى الحوار بين الثقافات، فكان بذلك علما من أعلام التفكير الإصلاحي العربي.

خاتمة الفصل:

ليس ثمة أدنى شك في أن تجارب مفكري عصر النهضة تتفاوت عمقا وغنى وجذرية، كما أنها لا تحيل إلى نموذج فكري واحد، وإنما إلى نماذج متعددة، الأمر الذي يجعل الحكم عليها أمرا عسيرا، لكن الحلول المطروحة، والمشاكل المعالجة والتصورات المقترحة قد ارتبطت بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لعصر النهضة العربية، فعبرت بإخلاص عن هذا الواقع، وحاولت إيجاد أنجع السبل لتحقيق التقدم والنمو، فهل كانت هذه مفاهيم التقدم والحرية والدولة وما تستوجبه مميزة في الفكر العربي أم أن فلسفتها عالمية واحدة مع غيرها من الفلسفات؟ وما هي الدرجة التي أصبحت عليها المبادئ المستلهمة من الأساس القيمي للتقدم كالحرية والدولة والأصالة والمعاصرة، في الفكر العربي؟

([445]) **المصدر السابق**، ص 250.

([446]) **المصدر السابق**: ص 254.

الفصل الثالث: مفاهيم من فكر النهضة العربية.

لقد حاول العقل العربي مواصلة طرح اشكالياته وتساؤلاته، في إطار علمي نقدي، وفي محاولة جادة لجعل التاريخ العربي معاشا، مقروءا ومنتقدا، منظما ومفهوما ، وبقدر ما تجلى الفهم والتغيير، وتعاظمت ضرورات البحث العلمي النقدي، أحيت الفلسفة العربية ذاتها من الداخل في أرجاء الوطن العربي، الأمر الذي جعل المفكرين العرب يجددون النهوض النظري المرافق للتحولات التي يستوجبها الاقتران بين الضائع والمنشود، بين تاريخ سياسي اقتصادي متقلب، وتاريخ فكري فلسفي إجتماعي مضطرب، وأمام ما يتطلبه أي تطور أو تغيير من زخم من المفاهيم والمبادئ، نتساءل عن كنه هذه الاخيرة في قاموس النهضة العربية ودلالاتها؟

المبحث الأول: مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث والمعاصر.

اتخذت كلمة حرية معاني عديدة، شديدة الاختلاف على مدى تاريخ الفكر البشري لهذا لا مجال لحصرها إلا على أساس ظهورها في التاريخ.

فنجد أولا عند اليونان أن فكرة الحرية ارتبطت بفكرة المصير، وبفكرة الضرورة، وبفكرة الصدفة، وقد تسلل معنى حر وحرية لتدل على الإنسان الذي يعيش بين شعبه وعلى أرض وطنه، وبدأت كلمة حر تتخذ معنى فلسفي في اللحظة التي حدث فيها التضاد بين الطبيعة وبين القانون يقول سقراط في الحرية "بأنها فعل الأفضل"وعند أفلاطون " وجود الخير والخير هو الفضيلة والخير محض والحر هو من يتوجه فعله نحو الخير "[(447)]

أما في العصر الحديث دار معنى الحرية حول ثلاثة معاني:

1) الحرية تتعلق بالعلاقة الخارجية للكائن الحي مع الوسط المحيط به وتدل على الإمكان السلبي والايجابي لأن يفعل ما يريد.

[(447)] – عبد الرحمان بدوي:**الموسوعة الفلسفية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984: ص460،461.

2) الحرية تدل على علاقة محددة فطرية أو مكتسبة للإنسان مع ذاته ومع فعله بها يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى، وبهذا المعنى تكون إمكان الإرادة بمعنى معين.

3) الحرية تدل على أساس أنثروبولوجي بمقتضاه يكون الإنسان نفسه الأصل في إرادة أو عدم إرادة كذا أي حرية الاختيار.

أما كانط "فيعرف الحرية بتعريفين سلبي والأخر إيجابي فمن الناحية السلبية فهي خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية أما من الناحية الإيجابية فالحرية هي تشريع الإرادة لنفسها بنفسها"[448].

فالحرية من شأن الكائنات العاقلة بما هم كذلك، وذلك لان الكائن العاقل المزود بالإرادة لا يمكن أن يفعل إلا إذا كان حرا.

يعرف الجرجاني الحرية يقوله: في اصطلاح أهل الحقيقة الحرية على مراتب: «حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن فناء إرادتهم في إرادة الحق وحرية خاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار» [449]

فالحرية إرادة تقدمها رؤية مع تمييز، فهي تقرير الروح لمصيرها وحرية الإدارة وإمكانية التصرف وفق إرادة لا تحددها الظروف الخارجية. أما من الناحية القانونية فالحرية هي القدرة على تحقيق فعل أو امتناع عن تحقيق فعل دون خضوع لأي ضغط خارجي. وعليه فالحرية تكمن في التمكن من القيام بكل ما لا يضر الآخر«تكمن الحرية في أنها لا تتقيد إلا بالقوانين».[450]

فالحرية هي حالة الكائن الفاعل خيرا أو الفاعل شرا على حد سواء الذي يحزم أمره بعد روية، وهو يعلم الأمر حق العلم والفاعل الذي يعرف ما يريد ولماذا يريده والذي لا يتصرف إلا بمقتضى الأسباب الذي يوافق عليها «إن الحرية هي أقصى حد ممكن من الاستقلال بالنسبة إلى الإدارة التي تحزم أمرها في ظل فكرة هذا الاستقلال بغية هدف تملك الإدارة فكرة عنه أيضا »[451] فتكون الحرية هي معرفة الإنسان ما له وما عليه فنحن اليوم لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان ، بل نبحث في مفاهيم تستعملها أي جماعة قومية التي من بينها الحرية .

الحرية هي الحد الفاصل بين الحياة والجماد، وهي من أهم المشكلات الفلسفية وأقدمها وأعقدها، حيث واجهت الباحثين والمفكرين في الماضي وما زالت مركز اهتمام مفكري وباحثي اليوم، وهي من اخطر المسائل التي يتعرض لدراستها العلماء والباحثون، لأنها شاملة للوجود الإنساني لا تنفصل عنه، فهي مشكلة يثيرها العقل في جميع مسائل الوجود الإنساني الذاتية والقيمية، والفكرية، والاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، وهي من جانب آخر من أشق المسائل، لأن مسألة التحرر وممارستها، ليست من المسائل السهلة، إذ أن الحرية ليست منحة تجود بها الطبيعة، بل هي كسب لا بد منه، والحرية عندما تضعف في نفوسنا نلقي بتبعية هذا الضعف على الوراثة، والبيئة والمجتمع، والقدر والقضاء الإلهي مبتعدين عن الاعتراف بضعفنا، وهي واحدة مهما تعددت مظاهرها، على أنها قدرة على تعيين الذات بالذات وانتفاء القسر في كل صورة، وهي منسق من الحريات، والحقوق الأساسية التي تتكون من خلال النشاط المشترك للعقل والعمل والمحبة والتطلع فالإنسان بنية عقلية تهدف إلى المعرفة التي هي معرفة الحقيقة المعتمدة على الحرية في كل خطواتها ومراحلها، هذه الحقيقة التي لا تقنع في أن تبقى تابعة في القضايا والعبارات، لأن قدرها أن تعيش بين الناس ، وأن تنتشر في كل اتجاه، كما ينتشر الضوء بشرط أن تلاقي من يحملها وينقلها ويحميها لأنها دون ذلك تبدو ضعيفة مهددة رغم قوتها، وما الحقائق الكبرى في حياتنا سوى قفزات جريئة نتيجة التحدي والبطولة التي تقف من خلفه فعالية الحرية، فالحرية كلمة ومفهوم، مفهوم وصراع عاشت في التاريخ،

---

[448] – **المرجع نفسه**:ص461.

[449] – مراد وهبة :**المعجم الفلسفي**، دار قبا الحديثة، سنة 2007: ص 274.

[450] – أندريه لالاند : **موسوعة لالاند الفلسفية** ، منشورات عويدات بيروت ، مجلد 2 ، ص 729.

[451] – **المرجع السابق** : الصفحة نفسها .

وعاشها التاريخ النازع إلى تحقيق الحرية، وبشكل أدق فإن تاريخ الإنسان هو تاريخ نضاله النازع إلى تحقيق فعل الحرية، ففي ثنايا الإنسان والمجتمع والتاريخ يتجلى مفهوم الحرية في أبعاده المتعددة، يتجلى في علاقة المستعمر بالمستعمر، والمواطن بالدولة والكتاب بالرقابة، وإذا دفعنا هذا المفهوم إلى آفاقه، نستطيع القول إذا: إن هذه الكلمة تشير إلى الظروف الناشئة من علاقة الإنسان بالإنسان، أو بالظروف الخاصة بالحياة الاجتماعية من خلال نمو المعرفة، وانعدام القهر أو التقيد، وإخضاع الظروف الطبيعية لمشيئة الإنسان وإرادته.

ولقد اتخذت هذه الكلمة (حرية) معاني متعددة شديدة الاختلاف على مدى تاريخ الفكر الإنساني حيث كانت ترتبط عند اليونان في العصر السابق لسقراط بفكرة المصير وبفكرة الضرورة وبفكرة الصدفة، ثم جاء سقراط فعدل المعنى وعرف الحرية بأنها فعل الأفضل، وهذا يفترض مقدما معرفة ما هو الأحسن، وبهذا اتخذت الحرية معنى التصميم الأخلاقي وفقا لمعايير الخير، وقد اعتبر سقراط، أن من شروط الحرية الأخلاقية ضبط النفس، والفحص المنهجي عن الأحسن(أو الخير) والهدف هو الاكتفاء الذاتي، وعند أفلاطون لا نكاد نجد غير معنى الحرية ويقرها بأنها وجود الخير، والخير هو الفضيلة والحر هو من يتوجه نحو الخير، أما أرسطو فيستخدم المفهوم الأدق للحرية في الظهور، إذ يربطها بالاختيار فيقول:"إن الاختيار وحده ليس عن المعرفة وحدها، بل وأيضا عن الإرادة" فالحرية عنده هي اجتماع العقل مع الإرادة معا.[452]

ثم جاء المسيحيون فرأوا (أن الحرية ليست مجرد الخلو من القهر أو مجرد حرية الاختيار التي يمكن أن تستخدم للخير أو الشر بل هي على رأي القديس بولس مقترنة بفعل الخير ولهذا ألح هؤلاء الكتاب المسيحيون الأوائل على توكيد فكرة اللطف الإلهي، لكنهم اصطدموا بمشكلة التوفيق بين حرية الإرادة والعلم الإلهي السابق، فحل القديس أوغسطين المشكلة في مسألة التوفيق بين القول بحرية الإرادة الإنسانية والقول بعلم الله السابق، وذلك أن التجربة الشخصية تؤكد أن لدى الإنسان إرادة تدفعه نحو هذا وذاك...وأن الله لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها"[453].

وهكذا نرى الحرية قد أخذت تعاريف مختلفة حيث عرفت" أنها استقلال عن القوانين ما عدا القانون الخلقي، وأنها القدرة على التصرف طبقا لما تحدده الإرادة، وأنها الأحوال الاجتماعية التي تنعدم فيها القيود التي تقيد قدرة الإنسان على تحقيق سعادته وهي أيضا الحالة التي يكون فيها الإنسان سيد نفسه والاستقلال الذي يملكه الفرد إزاء المجتمع الذي هو جزء منه، من حيث أن هذا الاستقلال هو حق من حقوقه"[454].كما أخذت أبعادا متعددة كونها خاصة الموجود الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته ضمن البعدين السياسي والاجتماعي من جهة والنفسي الخلقي من جهة أخرى، الأول يقسم الحرية إلى نسبية ومطلقة والثاني يهدئ من الاندفاع اللاشعوري، أو الجنون، واللامسؤولية القانونية والخلقية، فالقيام بالعمل دون ترو وتفكير يفسد العمل الحر، "لأن الحرية مقيدة بالحد الأقصى لاستقلال الإرادة العامة بذاتها، المدركة لغايتها، فهي علية النفس العاقلة، إنها اختيار الفعل عن روية مع استطاعة عدم اختياره أو استطاعة اختيار ضده"[455].

ولقد تعامل الفكر الأوربي الحديث مع مفهوم الحرية ضمن المعاني التالية:

1- الحرية تتعلق بالصداقة الخارجية للكائن الحي مع الوسيط المحيط به، وتدل على الإمكان السلبي والإيجابي لأن يفعل ما يريد.
2- الحرية تدل على علاقة محدودة فطرية أو مكتسبة للإنسان مع ذاته، ومع فعله، بها يتميز هذا الفعل من التصرف بحسب الهوى، وبهذا تكون الحرية هي إمكان الإرادة بمعنى معين.

---

[452]- عبد الرحمان بدوي : **موسوعة الفلسفة**، ج1 ، ص:458.

[453]-**المصدر السابق** ص: 459

[454]- سليم ناصر بركات:**مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**،مطابع مؤسسة الوحدة للطباعة والنشر ، دمشق، سنة 1982، ص:25

[455]- جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، المجلد الأول، ص: 164.

3- الحرية تدل على أساس أنتروبولوجي بمقتضاه يكون الإنسان نفسه الأصل في إرادة أو عدم إرادة كذا، إنها حرية الاختيار أو الحرية المتعالية.[456]

وضمن هذه المفاهيم الثلاثة كانت أفكار الكثير من المفكرين الأوربيين أمثال سبينوزا، ليبنيتز، لوك، كانط، هيجل، هيدجير، فيورباخ، ماركس، وغيرهم.

ومن هذا المنطلق نشخص الحرية على أنها عدوة الفوضى، والاستعباد، والاستبداد، وضمن حدود الالتزام بالحرية المنظمة عمل الأنبياء، والمصلحون، ورجال الفكر والفلاسفة، والعلماء والباحثون، من أجل صرح الحضارة، وتقدم البشرية، وتحقيق الخير والسعادة لبني البشر.

ومن هذا المنطلق أيضا نعالج قضية الحرية في فكرنا العربي المعاصر، حيث أن قضية الإنسان أمجبر هو أم مخير، من القضايا التي شغلت المفكرين العربي منذ القديم، إذ شغلت جزءا كبيرا من آثارهم الفكرية ومخطوطاتهم ومطبوعاتهم التي تمثل التراث العقائدي للتاريخ الفكري العربي.

ولم تكن قضية الحرية في ماضي العربي موضوعة تحت مصطلحات الحرية والاستبداد كما هي اليوم، وإنما كانت موضوعة تحت مصطلحات الجبر والاختيار" فحرية العربي قبل الإسلام كانت حرية فردية قائمة على شعور المرء بأنه مخلوق حر، مستقل لا سيطرة لأحد عليه إلا سيطرة شيخ العائلة أو القبيلة، وأن صون هذه الحرية رهن بما لدى المرء من قوة الدفاع عنها، فكانت والحالة هذه حرية شبه مطلقة لا ضابط ولا وازع لتصرفات الأفراد"[457]. حرية مزاجية فوضوية، لذلك كانت القبائل والعائلات العربية قبل الإسلام في حروب مستمرة، ولم تكن لتتفق إلا عندما يداهمها خطر خارجي، كما فعلت عندما هددها الفرس والروم.

ومع أن الحرية كانت أظهر مظاهر المجتمع القبلي منذ أقدم العصور، فإن العرب لم يستطيعوا أن يقوموا بأي دور في نشرها ونقلها إلى ما حولهم إلا بعد مجيء الرسول (ص)، كما يرى أرنست رينان"ليس للعرب تاريخ سياسي وثقافي وديني يذكر قبل مجيء النبي إذ عندما وحد الإسلام بين القبائل العربية، برزت مواهبهم، وفضائلهم، وأثمر تعلقهم بالحرية، ما عد بحق أعجوبة الدهر، إذ أنه في أقللا من مئة عام استطاعوا أن يقيموا دولة عظيمة، ويبدعوا حضارة خالدة، ويعلموا الشعوب...معاني الحرية والحق والعدل".[458]

لقد حطم العرب إمبراطورية فارس وبيزنطة، لكنهم نقلوا إلى شعوبهما المغلوبة على أمرها معوضين بروح الحرية. وإشعال جذوة الإباء الإنساني في نفوس أبناء هاتين الإمبراطوريتين، فالإسلام إذن نظم حرية الأفراد ووضع لها الحدود لتتفق مع حرية المجتمع، وقد استطاع الرسول(ص) أن ينهض في هذه الأمة من ذلك الواقع المريض الذي يسوده الجهل، والتعصب، والتقوقع، والتحجر العقلي، إلى واقع جديد جعل هذه الأمة سيدة العالم في تلك الفترة من التاريخ. من هنا انبثقت عظمة العرب بقيادة محمد (ص) لتملأ الدنيا من أقصاها إلى أقصاها حاملة مشاعل الحرية والعدل والمساواة، لتحرير الإنسان من العبودية والرق والاستبداد، تعشق المثل العليا وتعمل لتحقيقها وتبتعد عن القيم الدنيئة التي لا تفرق بين الإنسان والبهائم، فكانت هذه الأمة بحق حضارة الإنسانية، تهدي على سبيلها طريق الصواب نحو الحق والحقيقة وكان العرب أساتذة لكل الأمم والشعوب على سطح هذه المعمورة.

وفي القرآن الكريم ، والأحاديث النبوية ترسيخ لمفاهيم الحرية كما في قوله عز وجل (لا إكراه في الدين)، وفي قوله تعالى(ولو شاء الله لآمن من في الأرض جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)، وفي قوله تعالى(وادفع بالتي هي

[456]- عبد الرحمان بدوي : **الموسوعة الفلسفية**، ص:460

[457]-إبراهيم حداد : **الحرية عند العرب**، ص: 63.

[458]- **المصدر السابق: ص 90.**

أحسن)، (وجادلهم بالتي هي أحسن)، (كل أمريء بما كسب رهين) ، والنبي (ص) هو القائل" لا فضل لعربي على أعجمي ولا لقرشي على حبشي إلا بالتقوى ، يا أيها الناس، إن ربكم واحد وإن أباكم واحد، كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض فضل إلا بالتقوى" . ومن شريعة السماء كان منطلق العرب في فهم الحرية بالتصرف والمعاملة، والمسؤولية والديمقراطية، والفرق كبير بين قوم يستمدون مفاهيم الحرية من منابع إلهية وقوم آخرون يستمدون هذه المفاهيم من منابع أخرى.

لقد فتح باب الاجتهاد الذي يعد ركنا أساسيا من أركان التشريع الإسلامي على مصراعيه، وبلغت المعرفة ذروتها فأخذت الحرية أبعادها في ضوء العقل، فلا حدود للعقل إلا براهينه ولا زلل ولا خطأ متى صح البرهان، فاستعملت البراهين في أدق الأمور وأصعبها وأعقدها، إذ باستطاعة العقل الوصول إلى الحق فيها، فسلطان عقل الإنسان وإرادته وتحررهما من سلطان القدر أساسي عند المعتزلة، لأن العقل حر في التفكير والإرادة، حر في التنفيذ، وفي ضوء ذلك تحددت مسؤولية الإنسان، وتعينت تبعيته، ضف إلى ذلك ما لاقته هذه المسألة من اهتمام عند الفلاسفة والمفكرين العرب في مدارس الفقه الإسلامي من جهة، وعند الكندي، والفارابي، وابن رشد، وابن خلدون، وغبرهم من جهة أخرى.

لكن علاقة العرب بتراثهم هذا انقطعت في أعقاب أفول نجمهم السياسي منذ سنة 1258 عام سقوط بغداد إذ كان هذا الحدث التاريخي الهام مرحلة حاسمة في تاريخ العرب السياسية والفكرية، فمنذ ذلك التاريخ والعرب في مواجهة التحدي الاستعماري بكل أشكاله وألوانه حتى يومنا هذا، فمن التتار إلى المغول إلى الصليبيين، إلى الاستعمار العثماني، إلى الأوربي بكل أشكاله وأنواعه، ونهاية الاستعمار الامبريالي الصهيوني المعاصر.

ولقد أصبحت الأمة العربية في حالة يرثى لها من الفقر والجهل والمرض، نتيجة التخلف الذي أصاب بقاعها، والخلافات الطائفية والعشائرية التي تعم ويشجعها المستعمر من أجل المحافظة على سلطانه، زد على ذلك التدهور التام الحاصل في جميع جوانب الحياة السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.

فقد أصبحت أقطار الوطن العربي مصابة بالأوهام والخرافات المهلكة والعادات والبدع الموبقة، فلا تجد رابطة اجتماعية تجمعهم، ولا صلة إنسانية تربطهم ليتعاونوا على ما فيه مصلحتهم، فتركوا مصيرهم رغم كثرة عددهم، وغنى أرضهم للمستعمر، وللحكام المستبدين، ورضوا في أن يكونوا خداما طائعين، تتقاذفهم الأهواء والأقدار كالريشة في مهب الريح، ولقد مد لهم المستعمر وحكامهم في حبل ضلالهم، وزينوا لهم من خرافاتهم، وأعانوهم على أوهامهم، وحرموهم سبل العلم والتقدم والرقي.

ولقد امتدت بالوطن العربي هذه الفكرة حتى مطلع القرن التاسع عشر، حيث بدأت الظروف تتغير، والأحوال تتبدل، إذ هب نسيم الحرية على الوطن العربي نتيجة الثورة الفرنسية، التي عمت شعاراتها في الحرية والمساواة والعدالة، وحق الشعوب في تقرير مصيرها في العالم.

في هذه الفترة من التاريخ بدأ العرب يعودون إلى أنفسهم، ففكروا بالاستقلال وبالاتصال بغيرهم من الأمم، وتهيأ لهم وعي جديد ، وقيادات فكرية جريئة، لعبت دورا بارزا في خلق النهضة العربية الحديثة.

إن الحرية التي زحفت على الوطن العربي في تلك الفترة كانت تحمل معها معانيها الجديدة من حيث (الحرية ، والاستبداد) ومن حيث دلالتها الاجتماعية والسياسية، ومن حيث علاقة الفرد بالسلطة والمجتمع، ومن حيث العلاقة المباشرة بين الأفراد أنفسهم.

ولقد كانت ردة الفعل العربية الأولى على مظاهر الفسادو الضعف والانحلال التي أصابت مجتمعهم، كانت ردة فعل دينية، إذ كانت لا تزال أقوى الحركات الفكرية المتبقية عندهم، فقد أثار الجمود الفكري والتقليد العمى لدى الأجيال المتعاقبة، علماء المسلمين، فعمدوا إلى الإصلاح في الدين لتخليصه من الشوائب التي علقت به عبر التاريخ، وقد لعبت الحركات

الوهابية والسنوسية والمهدية، وحركات الإصلاح الديني دورا بارزا في الرد على مفاسد المجتمع، والدعوة إلى الإصلاح بالعودة إلى جوهر الدين على طريق أهل السلف الصالح وطالبت بفتح باب الاجتهاد ، متأثرة بأفكار قد سبقتها كأفكار أحمد ابن تيمية وتلميذه محمد بن قيم الجوزية، فطالبت بالعودة بالعقيدة الإسلامية إلى عهد الرسول(ص)، وكذلك بضرورة إلغاء المذاهب الدينية، وفتح باب الاجتهاد ولم تقتصر هذه الحركات على دعوات التجديد الإسلامي بل تعدتها إلى مقاومة الاستعمارين العثماني، والأوربي، المتمثل بحركات الاستشراف.

ولقد كان للاحتكاك العربي في أوربا أثره في نفوس المتنورين من العرب حيث عمد الكثير من المفكرين والعلماء، إلى تعلم اللغات الأجنبية والذهاب إلى أوربا فلاحظوا ما هم عليه من تخلف، وما حققته أوربا من تقدم في كل المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية كما أنهم درسوا التيارات الفكرية الأوربية المتعددة، واستوعبوا آراء المفكرين البارزين، وترجموا خيرة آثارهم، فوضعوا دراساتهم وخبراتهم في خدمة مجتمعهم، وذهبوا مذاهب شتى في كيفية الإصلاح الاجتماعي والتجديد الديني والسياسي، والدعوة إلى الأخذ بمعطيات العلم فبرز الكثير من هؤلاء ممن كان لهم الأثر الكبير في نهضتنا العربية الحديثة، ونذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: رفاعة رافع الطهطاوي.، خير الدين التونسي، جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا، عبد الرحمان الكواكبي، قاسم أمين، شبلي الشميل، فرح أنطون، إسماعيل مظهر، بطرس البستاني، أحمد لطفي السيد، عبد الحميد بن باديس، جميل صدقي الزهاوي، سلامة موسى، جبران خليل جبران، مي زيادة، شكيب أرسلان، جرجي زيدان، علي عبد الرازق، عبد الله النديم، أديب إسحاق، طه حسين، وإذا ما اقتربنا من مرحلتنا الحالية سنرى أمثال عباس محمود العقاد، عثمان أمين، ساطع الحصري، زكي نجيب محمود، ...وغيرهم ممن كان لهم الأثر الكبير في النهضة العربية الفكرية الحديثة والمعاصرة.

ولقد كان على فكرنا في تلك الفترة، وعلى مفكرينا هؤلاء، أن يواجهوا مجموعة متعددة من التحديات والتي تتمثل أساسا في:

1- تحدي فكرية القرون الوسطى، التي تجاوزها العصر، والتي غدت قيدا على حركة العرب بعجزها عن مواجهة العصر، والتحدي الحضاري للغرب المتقدم.
2- تحدي السلطات الاستعمارية، وبخاصة العثمانية منها التي اصطبغت بالصبغة الدينية، فجعلت من سلطتها خلافة كي تتخذ من الدين رباطا يربط الأمة العربية بالحكم العثماني، بعد أن افتقدت إلى رباط قومي يربط المحكوم بالحاكم، وهي التي فقدت المناعة العسكرية، والمناعة الحضارية، فغدت ثغرة تتيح للغرب الاستعماري التسلل إلى الشرق العربي والتهام أقطاره الواحد تلو الآخر.
3- تحدي الحضارة الغربية التي بلغت فتوة الشباب، ونضج الحكام والتي جاءت لتتني الصراع التاريخي لحساب قومها، باحتواء العرب حضاريا، مرة بالعنف المتمثل بالسحق القومي، والمسخ الحضاري، وأخرى بالإغراء وتشجيع المهزوم على تقليد المنتصرين.

ضمن هذه التحديات برز الواقع العربي ليتمخض عن حريات اليقظة والنهضة والإصلاح والتجديد، التي تفجرت من واقع الأمة العربية، وانبثقت عن عقلها وقلبها، ولقد اختلفت طبيعة الرد من قبل المفكرين العرب على هذه التحديات، فبرزت سمات الفكر العربي في تلك المرحلة لتتميز بوجود رغبة ملحة في العناية بالمعرفة علما وأدبا وتاريخا وصناعة، واهتمام كبير في نشرها بين أكبر عدد ممكن من الناس يمكن قبولها، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فقد جعلت العلاقة مع أوربا والانفتاح على علومها المجتمع العربي من أن يستفيق من كبوته ويقتبس في مجالات الفكر والسياسة والاقتصاد ما هو موجود في أوربا، وذلك بوساطة التعليم والبعثات، والرحلات والطباعة والصحافة، والترجمات والجمعيات،فاحتدم الصراع في الوطن العربي، بين الجديد القادم، والواقع البالي، فكان صراعا ثنائيا بألوان متعددة، بين الاحتلال والاستقلال، والمدنية الغربية والمدنية الشرقية، بين القديم والحديث في العادات والأخلاق والآداب، بين الفصحى والعامية، بين الحكم الاستبدادي والحكم الديمقراطي، بين العلم والدين، العمامة والطربوش،إلى غيرها من الصراعات الأخرى الموجودة حتى اليوم، حيث أصبحت تأخذ بعدين اثنين، البعد

التحديثي والبعد الإصلاحي ، الأول يعتمد الفكر المتجه نحو التحديث الذي يميل بنظره إلى الأمام، مؤمنا بالتقدم والتقنية، والعقيدة العلمية، والتوجه المادي للفكر وديناميكية العلاقات الاجتماعية وبنية الحقيقة، أما الثاني فيعتمد المحافظة والفكر المستند إلى التقليد، والنظرة إلى الوراء لإتباع أهل السلف، والتحجر العقلي، والإيمان بالعقيدة التي لا تتجاوز الواقع وبالتوجه الغائي للفكر، وفي نظريات ستاتيكية للقيم الاجتماعية، والسلطة مع الإيمان بأزلية الحقيقة.

وما كان ليحصل من الألوان الفكرية في وطننا العربي لولا أن الحرية بدأت تأخذ أبعادها التحديثية، فقد كانت خلف كل الفاعليات النظرية والعملية، التي أسهمت في عمليات الهدم والبناء في دنيا العرب تحت وطأة كل الظروف القاسية، والأخطار المحدقة بالإنسان العربي، وهو يحاول شق طريقه نحو المستقبل الحضاري، وطريقه الوحيد هو الحرية، وهدفه النهائي هو حرية الوطن العربي.

لقد كان أول من أدخل هذا المفهوم (أي فكرة الحرية) إلى فكرنا العربي الحديث بمفهومه الجديد، رفاعة رافع الطهطاوي، وكان عليه أن يوصل محتوى هذه الكلمة إلى القارئ العربي بشحنتها المتفجرة في أوربا، لقد كانت قبل الطهطاوي تعني في فكرنا (الضد) القانوني لوضع العبودية أي (الرق) كما يرى الماوردي مثلا.[459]ولقد وجد الطهطاوي تفسيرا وسطا لهذه الكلمة بين ما تبعته أوربا وما تعد في تراثنا العربي، فوجدها في التعبير الإسلامي الصرف العدل والإنصاف" ومعنى العمل بها هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين"[460]. والطهطاوي يقترب من هذا المفهوم بحذر، ويتحرك به على أرضية إسلامية، وهي أن الحرية والعدالة والمساواة أمام القانون تأخذ عنده اتحادا وثيقا.

ويقسم الطهطاوي الحرية إلى خمسة أقسام، فهي بنظره، الحرية الطبيعية، والحرية السلوكية، والحرية الدينية، والحرية السياسية، ويلامس أيضا الحرية الاقتصادية(حرية الفلاحة التجارة والصناعة).

الأمر الذي دفع مفكرا آخر وهو مصطفى الغلاييني، ليحدد أنواع هذه الحرية بشكل أدق ومتطور أكثر فهي عنده (الحرية الفردية، حرية الجماعة، الحرية الاقتصادية، والحرية السياسية) ولا تقوم لشعب قائمة إلا بهذه الحريات الأربع.[461]

أما مصطفى لطفي المنفلوطي فيربطها بالسعادة الإنسانية، ويرى فيها " القيمة الأعلى في سلم القيم ويشجع على اكتسابها، والدفاع عنها عند المستبدين وأصحاب السلطة والنفوذ".[462]

أما أديب إسحاق المعجب كل الإعجاب بالثورة الفرنسية والمهاجم كل الهجوم لرجال الدين، والمتصدي لسائر أنواع الاستبداد السياسي والاجتماعي، فقد كان يسعى إلى ثورة في الشرق العربي، على غرار الثورة الفرنسية، فالحرية في مفهومه تقوم على القيان بالواجبات، وهي مؤسسة على أسس طبيعية،" فالحرية ثالوث موحد الذات متلازم الصفات، يكون بمظهر الوجود، فيقال له الحرية الطبيعية، وبمظهر الاجتماع، فيعرف بالحرية المدنية، وبمظهر العلائق الجامعة فيسمى بالحرية السياسية".[463]

أما جمال الدين الأفغاني زعيم حركة الإصلاح الديني، فقد كان يرى الحرية بالعودة إلى أهل السلف الصالح، وهذا حين يتحدث عنها، يتحدث بإطار الحرية الشخصية، التي ليست إلا حرية الحركة أو محض الحركة الجسمية، كما أنه يستخدم أيضا

[459]– عزة قرني: **العدالة والحرية**، ص: 36.

[460]– رفاعة رافع الطهطاوي: **تخليص الإبريز**، ص: 80.

[461]– مصطفى الغلاييني: **عظة للناشئين**، المكتبة الأهلية، مصر سنة 1925، ص: 92.

[462]– مصطفى لطفي المنفلوطي: **النظرات**، مكتبة الهلال ، مصر 1934، ص: 187.

[463]– عزة قرني: **العدالة والحرية**، ص:167.

الحرية على أنها " مقابل السلوك على الطريقة الأوربية والحق أنه يقصد الحرية القومية الإسلامية أي الاستقلال الوطني سواء أكان ذلك بإزاء المستبدين الشرقيين داخل الوطن ، أو بإزاء الاستعمار الأوربي."[464]

أما مفهوم الحرية السياسية من وجهة نظر الدولة، ورجل الدولة فإننا نجده عند خير الدين التونسي، فهو يتحدث في سياسة الدولة ،" من حيث ازدهار العمران أي المجتمع، ومن وجهة نظر اقتصادية، وهو يفكر في سياسة الدولة من حيث مصلحة الدولة".[465] وهي الدولة العثمانية طبعا، وليس من مصلحة الأفراد والوطن ، فهو وزير رجل سلطة، يفكر بصوت عال وليس ر جل شعب كما هو الطهطاوي مثلا، وإذا كانت الحرية عند التونسي تقف عند حدود إصلاح الدولة، وبالانفتاح على علوم الغرب فإننا نجد مفكرا آخر يربط الحرية بسعادة جماهير الدولة على أسس المساواة والإخاء وهما الشرطان اللازمان لهذه السعادة وهذا المفكر هو يوسف أحمد الرحيم، الذي يرى هذه السعادة " بالارتقاء والوعي والقيام بعمل كل ما لا يضر بالغير، إذ لا تعمل بالغير ما لا تحب أن يفعله الغير بك"[466]. فالحرية عند يوسف أحمد الرحيم منشؤها الطبيعة وقاعدتها العدل وحاميها الشريعة.

أما قاسم أمين فيربط الحرية بمفهوم التطور ، ضمن التغير والتحول المستند إلى العلم ونمو المعرفة، فالشعوب قد بدأت حياتها بالحرية، وستنتهي إلى الحرية ، فعلينا والحالة هذه أن نترك للعقل الحرية في أن يعمل وينقب، ويسير أوضاع الواقع، فنحن عندما لا نقل ذلك نبتعد بأنفسنا عن مجالات العلم والتطور، ونهمل ما هو مفيد لنا وقائم على العلم حتى في قضايا الدين لأنه: "بإهمالنا للعلوم... صار الجهل المطلق سيد العقول جميعا.. فانبثقت من جراء ذلك من كل جانب أبشع الخرافات، وأصبح حتى الدين نفسه مجرد عبارات وإثارة وتمتمة كلمات، بدلا من أن يكون هاوي النفوس، ومنارة الطريق، ومنطلق جميع التصرفات"[467].

أما في نظر شبلي شميل فالحرية قائمة في التغيير المستمر ، والتطور البدع المتجه باتجاه الثورة استنادا إلى معطيات العلم والمنطق وهذا لا يكون إلا بمحاربة القديم البالي بالجديد، ولا يكون ذلك إلا بتغيير الإنسان تغييرا جوهريا بحيث يتجدد كليا، كأنه وجد موجودا جديدا من خلال تغيير أخلاقه وفلسفته وسياسته وشرائعه وحكوماته، وغير ذلك بما يتعلق بهيئته الاجتماعية،" فالإنسان كالشجرة لا تستقيم إذا نمت عوجاء ولا تعوج إذا نمت مقومة، لأن صفات الإنسان تنمو فيه قويمة إذا استقامت العلوم الحقيقية والمبادئ الصحيحة، فإذا كانت مبادئ الإنسان صحيحة كان صحيح القياس، صحيح الحكم، وإلا فإن كانت فاسدة كان فاسد القياس فاسد الحكم".[468] فالحرية المقرونة بالعلم والحزم رائدها تحقيق فكرة الخير حسب شبلي شميل.

أما عبد الحميد بن باديس فيعدها حقا جماعيا لكل جماهير الشعب من الواجب الحصول عليها أنها" لا تعني حقا فرديا يمارس في حدود الحاجات والمطالب الفردية، ولكنها قبل كل شيء تعني حقا جماعيا، يشمل كل مظاهر الحرية من حرية المعتقد إلى ممارسة الحقوق السياسية، ثم هي عند ابن باديس مرتبطة بمفهوم حضاري هو مفهوم الحضارة الإسلامية، كما أنها تمتحن ذاتها بمقارعة الاستعمار، والاستعمار الذي يعنيه هنا ابن باديس هو الاستعمار الفرنسي الذي احتل الجزائر، والذي كان يتصدى له الشعب الجزائري"[469].

هكذا كونت الحرية مفاهيم متعددة عند مفكرينا في عصر النهضة لتكون حاجة ضرورية لا بد للوطن العربي من انتزاعها و الحصول عليها ، كما يرى جبران خليل جبران الذي يخاطبها قائلا: "فأصغي أيتها الحرية و اسمعينا من منبع النيل إلى

[464]– **المرجع السابق**، ص:239.

[465]خير الدين التونسي : **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ص: 9.

[466]– يوسف أحمد رحيم: **مجلة الهلال**، سنة 1911.

[467]– محمد عمارة:**الأعمال الكاملة لقاسم أمين**، ص: 306.

[468]– شبلي شميل: **المجموعة**، ج 01، مطبعة المقتطف، مصر سنة 1911، ص: 240

[469]– سليم بركات: **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**، دار دمشق، سوريا ، سنة 1984 ص 55

مصب الفرات يتصاعد نحوك عويل النفوس متموجا مع صراخ الهاوية ومن أطراف الجزيرة إلى جبهة لبنان تمتد لك الأيدي مرتعشة بنزع الموت ، ومن شاطئ الخليج إلى أذيال الصحراء ترفع نحوك الأعين مغمورة بذوبان الأفئدة فالتفتي أيتها الحرية و أنظرينا في زوايا الأكواخ القائمة في ظلال الفقر ....و في خلايا البيوت الجالسة في ظلمة الجهل و الاستبداد......وفي الكنائس و الجوامع يستميلك الكتاب المتروك، وفي المحاكم و المجالس تستغيث بك الشريعة المهملة، فاشفعي أيتها الحرية و خلصينا من شوارعنا الضيقة"[470].

إن الأفكار التي طرحناها لمفكرينا في عصر النهضة تعد مناداة مباشرة بأصح الأمور التي التي تطالب بها صيحات الشعوب .من اجل التحرر ، و الخروج من الواقع المؤلم الذي لابد من الخروج منه من اجل اللحاق بموكب الإنسانية المتطور المتقدم.

وكما هو ملاحظ فإننا نجد بين مفكرينا هؤلاء المتطرف، أمثال أديب اسحق، وفيهم المصلح كالأفغاني، ومنهم من لا يهتم بالمسالة الدينية كشبلي شميل وفيهم من تعلم تعليما دينيا محضا، ومنهم أيضا من تعلم تعلما حديثا بحتا. وقد تلاقي عند هؤلاء بعض السذاجة في أفكارهم، ولكن يجب إن نتذكر باستمرار أنهم كانوا بداية الطريق، والمنطلق الأول لرعيل الفكر العربي الحديث، والمعاصر أيضا، وقد أثمرت هذه البداية إذ خلقت فكرا أكثر وضوحا، و أكثر اتساقا كلما كنا نتقدم باتجاه الفترة المعارة .

هكذا نستطيع أن نحدد إن دراسة موضوع الحرية في أفكار هؤلاء ومن عاصرهم يقع في قلب هذا الثالوث المتصل بالقدرة الحرية على مجابهة الغرب، و إعادة التشكيل الاجتماعي، و إعادة تغيير الشريعة، ولقد اخذ مفهوم الحرية السياسية مكان الأولوية في فكرنا الحديث، و هذا أمر طبيعي بالنسبة لما كانوا يعانونه من احتلال المستعمر، و استبداد الحكام . وفي كل الأحوال لم يتمخض الوطن العربي الحديث فلاسفة أمثال، كانط، وديكارت، وهيغل، وسينوزا، وهيدجر، و ماركس كما هو الحال بالنسبة للفكر لعالم الغرب ولا كما كان تاريخنا الوسيط أمثال الكندي، والفارابي، وابن سينا، وابن رشد ...و غيرهم.و ان كل ما هو موجود في الوطن العربي يمثل كواكب خفاقة تستضيء بنور غيرها. إن كان ذلك عبر بداية عصر النهضة، أو عبر المرحلة الحديثة و المعاصرة .

إلا أن الحركة الفكرية العربية تبدو ناشطة منذ عصر النهضة، وهي تقدم في فترتنا المعاصرة مفكرين بارزين، يغترفون من نبع المعرفة الإنساني و يساهمون في تطويره ليضعوا ذلك بأمره في خدمة الأمة العربية . وضمن هذا الإطار بحث مفكرونا القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية فدعوا إلى معالجة المسائل التالية:

1- حرية الفكر، التي تعني إمكان التعبير عن الرأي حول أية مشكلة كانت سياسية أو دينية أو اجتماعية أو اقتصادية بالوسيلة المناسبة، بالحديث بالمطبوعات، بالعرض، بواسطة الإعلام...ليكون الإنسان في استخدامه لحريته الفكرية، ما دامت روحه في جسده(حر الإرادة) حر الاختيار، بين الفعل والترك، حرا في أن يعيش أو يموت، فالحرية الناقصة حياة ناقصة، وفقدان الحرية يعني الموت.يقول سلامة موسى في هذا الصدد:" وإنما استقر المفكرون على ضرورة الحرية الفكرية وعلى ضرورة التسامح في ما يحدث منها من الأضرار، ما دامت هذه الأضرار غير فادحة، لأنه ثبت أن هناك آراء منع الناس من القول بها كانت خاطئة وكان المانعون أنفسهم هم المخطئين، وهذا هو المعقول، لأن السلطة تمنع من البحث في رأي ما مؤلفة من أشخاص معرضين للخطأ، وليس أحد منهم معصوما منه، وثبت أيضا أن العلوم والفنون التي تملصت من قيود العبودية تقدمت وأثمرت كما نرى الآن في الكيمياء والطبيعة والطب والميكانيكيات، فإن تقدم الصناعة إنما هو يعزى إلى تقد هذه العلوم، كما أن رقي الحضارة نفسها يرجع إليها ، وقد يكون هناك مجال للشكوى من سرعة تقدم هذه العلوم لا من تأخرها، ولكن العلوم العمرانية، والأخلاقية والشرعية

[470]- خليل جبران ، جبران **المجموعة** ، ص 160-163.

والدينية كلها لا تزال لأن الناس ليسوا أحرارا في الكلام عنها ومناقشتها، فنحن إذا قابلنا علم الكيمياء اليوم بما كان عليه أيام سليمان الحكيم وجدنا فرقا هائلا يكاد يكون كالفرق بين الطفل الذي يلعب بالنار وبين المهندس الذي يدير القاطرة، ولكن الفرق بيننا وبين سليمان الحكيم في الآراء الدينية أو الأخلاقية أو حتى العمرانية لا يزال صغيرا جدا أو قد لا يكون هناك فرق أصلا."[471] فحاجة الجماعة إلى حرية الكلمة وسيادة الفكر، لا تقل عن حاجة الفرد لأن حيوية المجتمع متمثلة في قدرته على معايرة التقدم الإنساني، والتقدم الحقيقي يكون ثمرة ينبوع الجماهير، إن الانتصار بالنسبة لأية عقيدة ولأي مبدأ كان من خلال حرية الكلمة الطريق الوحيد للكشف عن الحقيقة، والحق يقال إن الديمقراطية لم تكن لتستطع النور في كل جيل من أجيال البشر لولا حرية الكلمة أو انطلاقة الفكر وحتى المحبة والعدل والخير والحق، والسلام والقيم الإنسانية، كافة لم تمخر زوارقها الهاربة باب الزمن إلا بمجدافي حرية الفكر والكلمة، وإن أية عقيدة أو مذهب ، أو فلسفة ، أو أية قيمة من القيم تحاول أن تحمي أو تحضن نفسها من حرية الكلمة، تفقد حقها في الوجود، وإن خوف أية عقيدة من حرية الكلمة يعنى أنها عقيدة هشة ناقصة عاجزة لا تستحق أن تبقى في الوجود، ولا يثير الدهشة مثل خوف صاحب العقيدة على عقيدته من مناقشتها ، فإذا كانت حقا صوابا، فلن تزيدها مناقشة الفكر إلا ألقا وتمكنا، وإذا كانت باطلة فما ذنب هذا المعتقد في أن يظل عبد عقيدة زائفة، وحرية الفكر لا تأخذ أبعادها إلا بإعلانها لأنها تمثل الحقيقة والحقيقة ملك الجمهور.

2- دور العقل ونمو المعرفة في ممارسة الحرية: إن الشيء الوحيد الذي يتمتع بالقيمة لدى الإنسان، هو صفته كإنسان، أي اتصافه بالعقل، لذلك يجب أن يتمتع هذا العقل بحرية مطلقة، فالإنسان عقل وحرية، ولقد مجد العرب العقل عبر تاريخهم، يقول المفكر الإنجليزي"باش": " إني وقائدي ودليلي هو العقل، قد تعلمت شيئا من أساتذتي العرب " ويقول غوستاف لوبون" إن العرب أول من آمن بما نطلق عليه حرية الفكر والتسامح الديني".[472] وكما هو معروف فإن الغرب اقتبس فلسفة ابن رشد بكاملها التي تقوم على إعزاز العقل وتمجيده، والتي كان لها تأثير كبير في أوربا، وقد اطلع فرانسيس بيكون على فلسفة ابن رشد ومؤلفاته، ودرسها بعمق واستفاد منها فوائد جليلة، والقرآن الكريم مليء بالآيات التي تبرز مكانة العقل، وكذلك الأحاديث النبوية، والعقل صفة الله عند الفلاسفة العرب كما نجد ذلك عند الفارابي، وقد لمس العرب في عصرهم الحديث دور المعرفة فأكدوا مكانة العقل ودعوا إلى تقديس حرية الفكر لأنها وحدها تدعو إلى التقدم المستمر، يقول محمد عبده:"لقد منحنا العقل للنظر في الغايات والأسباب والمسببات، والفرق بين البسائط والمركبات، فالعقل ينبوع اليقين في الإيمان بالله وعلمه وقدرته والتصديق بالرسالة، ويذهب محمد عبده إلى أكثر من ذلك ليدعو إلى تقديم العقل على ظاهرة الشرع، وإلى قلب السلطة الدينية من خلال الاعتماد عليه...وبهذا ارتقى الإنسان بالعلم ولطف وجدانه بالفهم، ونفذ عقله بالتفكير في أسرار الكون، وتمزقت دون روحه حجب المادة وانجلى له بوجود الأعلى كل تفاوت، لأن ضعف وقلة العلم ونقص الإدراك تقف بصاحبها عند الوسائط، وقلة العقل ونفوذ البصيرة وسعة العلم تصعد بأهلها إلى مشهد الوجود...الوجود الأعلى وتشرق بها من هناك على العالم بأسره فيرونها عظيمة وحقيرة، سواء بالنسبة إلى تلك القدرة الشاملة والعظمة الغالبة، والفاضل والمفضل، والفروع والأصول وما ظهر للأبصار، وما نفذت إليه العقول إلى مراتب قدرتها الحكمة وتمت بها النعمة".[473] إذن فالإنسان كون عقلي، سلطان وجوده العقل وطالما الإنسان كذلك فعليه أن ينظر إلى الأمور نظرة نقدية من أجل الوصول إلى الكمال المنشود الذي لا يتم إلا بالحرية، فلا يعطل العقل إلا الوهم ولا يبعده عن العمل إلا الجبن، فكل عناصر الوجود في هذا العالم خاضعة للعقل المطلق الإنساني ، وقد يكون كل مستحيل اليوم ممكنا في المستقبل، فلماذا لا نترك للعقل الحرية ، وفي ابتعادنا عن ذلك الابتعاد عن مجاراة العلم والتطور.

[471]- سلامة موسى : **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ،** اقتصادية: 222.

[472]- قدري حافظ طوقان: **مقام العقل عند العرب**، ص: 227.

[473]- محمد عمارة: **الأعمال الكاملة لمحمد عبده،** ج، 3، ص: 212

3- العدالة الاجتماعية : لقد عرف المفكرون العرب المحدثون في البداية الحرية بالعدالة كما وجدنا عند الطهطاوي، فالحرية هي العدل والإنصاف يقول الطهطاوي:" إن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين" كما أن فكرة العدالة اتحدت في فكرة الحرية كما وجدنا عند أديب إسحاق والعدل أساس الكون كما لاحظنا عند الأفغاني والعدل في مفهوم مفكرينا يحتاج إلى نضال مرير للحصول عليه على نمط ما تحتاجه الحرية التي تؤخذ ولا تعطى يقول الأفغاني:" يجب أن يحمل كل ذي حق آلة حربة ويسل سيفه، ويعتقل رمحه، ويرفع ترسه ويقوم ليله ونهاره، يقدم إحدى رجليه، ويؤخر الأخرى دفاعا عن حقه".[474] ولقد فهم المفكرون العرب العدالة في طرد المستعمر، ومحاربة الاستبداد ، وتحقيق المساواة أمام القانون، وكان بعضهم يوجه باتجاه الثورة الاجتماعية الشاملة ضد الظلم والفقر والاضطهاد. والواقع الذي نلاحظه على حد تعبير طه حسين:" في كل وقت هو أن الصراع قائم في البيئات الإنسانية المثقفة كلها وفي أجزاء العالم المتحضر كلها أيضا يقوى ويضعف حيث ترقى الحضارة وتتفوق ويكفي أن ننظر إلى العالم المتحضر الذي نعيش فيه اليوم لنتبين أن الصراع على الحرية والعدل عنيف إلى أقصى غايات العنف"[475]. وهذا يؤكد على أن تعامل مفكرينا مع هذا المفهوم كان خاطئا إذ أن هناك فرقا بين العدالة و الحرية ، ولكن الحق كان معهم في البداية إذ كانوا على صدام مباشر، مع أنظمة استعمارية فاسدة ، وأحكام مستبدة، فوجدوا أن العدالة في التحرر من المستعمر وإزالة المستبدين، وتغيير أحكام الطغيان، فالإنسانية ستبقى مضطربة بين اثنين من أجل الشفاء والابتعاد عن المرض، يذهب العدل وما يقتضي من وسائل قد تكون منكرة للحرية في كثير من الأحيان، ومذهب الحرية وما يتبع من نتائج ليست أقل من وسائل العدل فكرا، ومن يدري ماذا سيفعل مفكرو الإنسانية في المستقبل، فقد يبتكرون مزاجا معتدلا من الحياة، فيه العدل من غير عنف، وتتحقق الحرية فيه من غير ظلم، ويذوق الناس فيه سعادة لا يشوبها بؤس ولا شقاء.

4- الحرية والمساواة : لقد احتلت فكرة المساواة مكانة كبرى على خارطة الحرية في فكرنا العربي الحديث، واتصلت فيها اتصالا وثيقا وقد ربط الطهطاوي كما ذكرنا بين الحرية والمساواة والعدل والمساواة في نظره صفة طبيعية للإنسان لأن جميع الناس مشتركون في ذواتهم وصفاتهم، وجوهر هذه المساواة كانت في فكرنا المعاصر أن يكون الناس في الأحكام على حد سواء، أما في مجال السياسة فالمساواة أساس الحرية عندهم، فلا حرية حيث لا مساواة، وكل خرق للمساواة كلن الفكر العربي الحديث يعده امتيازا على حد قول أديب إسحاق[476].فالامتياز والحرية متخالفان والامتياز مناف للقوة الحاكمة أيضا، إذ يكون حكما على حكم فهو أي الامتياز عدو الحرية والحكم، والمساواة ليست مبدأ الحرية بل هي نتيجتها الطبيعية، بهذه الأفكار تبنى المفكرون العرب فكرة المساواة أمام الوطن سياسيا حيث عبر بطرس البستاني عن ذلك بقوله:"الدين لله والوطن للجميع". وبهذا أيضا اجتهدوا في مجال التشريع والقانون والنظام، وحاولوا إلغاء الامتيازات الاجتماعية التي يحاول أصحابها تبريرها بكل الوسائل من الخداع إلى الإقناع إلى الإغراء، ومن القوة المجردة إلى التبريرات الدينية إلى فرض الاضطهاد الفكري الذي ما زالت الأمة تعاني منه حتى اليوم.

5- الدعوة إلى التطور والتقدم، إن فكرة التقدم وعلاقتها بالحرية تعبر عند مفكرينا العرب المحدثين في جوهرها عن مفهوم اجتماعي تاريخي، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا في مفهومين آخرين، مفهوم التطور والتغيير، الأول وليدة الفلسفة الداروينية ورائده شبلي شميل، أما الثاني فينصب بصورة خاصة على التطور الكوني أو على الظواهر الفيزيائية، وهنا يكون التقدم مظهرا جزئيا من مظاهر التغيير، وعلى هذا مفهوم التطور يبدو أنه مفهوم علمي موضوعي، أما مفهوم التقدم فيبدو على أنه مفهوم نسبي يتحرك على أرض غير ثابتة وعند العربي يأخذ هذا المفهوم مصطلحات مكافئة لمفهوم التقدم كمصطلح الترقي، ومصطلح التمدن، الذي يشير اليوم إلى ما يعبر عنه بمصطلح حضارة، وهذا المفهوم عند مفكرينا السلطيين لم يؤخذ إلا لماما، فقد جردوه في أغلب الأحيان من أجل عناصره ، ورأوا فيه صدى

474- محمد عمارة:**الأفغاني الأعمال الكاملة**، ص: 166

475- سليم بركات : **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**، دار دمشق ، ص: 287.

476-**المرجع السابق:** ص: 288.

لحالة أدبية أو فنية أو تقنية حتى يفرغوا من مضمونه، تأثر العرب في هذا المفهوم نتيجة احتكاكهم بالحضارة الأوربية فأخذتهم الدهشة من تقدمها في جميع الميادين وهذا ما دفع حسن العطار إلى القول في كلمات ذات دلالة عميقة على ضرورة تغيير الواقع العربي فيقول:"إن بلادنا لابد من أن تتغير أحوالها ، ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها". وهو يقصد بذلك العلوم الحديثة ، أي التقدم العلمي ويرى الطهطاوي أن للتقدم أصلين معنويا، وهو التمدن في الأخلاق والعوائد والآداب ، يعني التمدن في الدين والشريعة والقيم، أما الثاني فهو تمدن مادي ، وهو التقدم في المنافع العمومية، وإدارة العمل وصناعة اليد. أما الشيخ علي يوسف فيرى أن المدنية دائمة مستمرة في الوجود، تابعة لوجود الإنسان مرتقية بارتقائه، فهو يضع المسألة في سياق تطورها الزمني الذي يهدف إلى كمال المجتمع، وهذا متوقف على" الارتقاء بالمعارف والعلوم النظرية والعملية، وفي الأخلاق الفاضلة للنفوس ، وهذا يتبع أيضا درجة اتساع نطاق الصنائع، من فلاحة وملاحة وأنواع التجارة والتفنن في معدات الحضارة، والاختراع للمنافع كالآلات والمواصلات والمراسلات والتسهيلات التي يقدمها كل عصر لآخر ، أما عبد الله النديم فقد فسر ظاهرة التأخر عند الشرقيين والتقدم عند الغربيين بسبب الموقف من حرية الفكر، فالغرب يؤكد على ذلك، والشرق يحجب ذلك وكذلك أيضا فإن الغربيين يستثمرون أموالهم في الصناعة والتجارة والشرقيين يصرفونها على اللذات والشهوات، كما أن الغرب يأخذ في سبيل العلم، والشرق يبتعد عنها ، والغرب يحترم النظام القائم على الديمقراطية، والشرق يضيق حكامه على الرعية بالاستبداد، والغرب يأخذ بالسمو الفكري والقيم الرفيعة، والشرق يأخذ بالغيبة والنميمة والتباغض".[477] أما شبلي شميل الذي أخذ بمبدأ داروين فيرى أن التقدم والتطور يلزمان بأن نتخلى عن الماضي، وأن نواكب مسيرة العصر، وأن نأخذ بمعطياته العلمية ونستفيد منها، وهذا لا يتم غلا بالأخذ بما توصلت إليه الإنسانية في مجالات العلم والمعرفة، وهذا يستدعي في نظر شميل الأخذ بمبدأ العلوم الطبيعية، والابتعاد عن الميتافيزيقا، أما عبد الحميد بن باديس ، فيجد أن الطريق لهذا السبيل من التقدم لتكمن في الاستفادة من قضايا العصر..والابتعاد عن إطار النظرة الجامدة الغيبية إلى القيم والأشياء. هكذا نجد أن مفكرينا المحدثين قد اقتحموا دائرة الخوف، ودعوا إلى مواكبة التطور والتقدم بعقل مفتوح، انعكس على مجموعة من القضايا الاجتماعية، في مجالات الحقوق، والعمل والحريات العامة.

6- حرية المرأة :إن درجة تحرر المرأة في أي مجتمع هي مقياس طبيعي للتحرر العام فحياة المرأة في عصر النهضة كانت مقتصرة على الوسط المنزلي، وهي ليست أكثر من آلة للتفقيس والتفريخ، وحجابها كان يفصل بينها وبين العالم.ى وكان عقلها غارقا في اسر الجهل والخرافات واهتماماتها الروحية تافهة، حتى بالقياس إلى حياة الرجل الروحية الهزيلة، فالمرأة منذ ميلادها أمة، لا تحيى بنفسها ولا لنفسها، إنها بالزوج وللزوج، وهي تنظر بعينيه، وتسمع بأذنيه، وتحيى بإرادته، في ظل مجتمع جاهل متخلف، يخيم عليه ظلام عبودية المرأة، وقد مارس وأد المرأة معنويا على شاكلة ما كان يمارسه أجداده في الجاهلية، إذ لا فرق بين الوأدين ، الوأد الجسدي في الماضي والوأد المعنوي حديثا. هذا الواقع هزه مفكرونا في عصر النهضة فدعوا إلى تحرر المرأة والخروج بها من واقعها المظلم، إلى نور الحياة، فدعا الطهطاوي إلى تعلمها ، وطالب أحمد فارس الشدياق في إنسانيتها، وتحدث الكواكبي عن دورها في المجتمع، ودعا إلى تحريرها من الجهل، ونبه سليم البستاني إلى مساواتها عقليا مع الرجل ، وكان رائد تحرير المرأة في فكرنا الحديث، قاسم أمين، فأعطاها حرية السلوك المطلق، فهي كزوجة" تتمتع بجميع حقوقها المدنية، فلها الأهلية القانونية لممارسة أي عمل من أعمال الإدارة، أو نقل الملكية دون حاجة للحصول على إذن من زوجها، أو تصريح من المحكمة، إنها تستمد أهليتها من شخصيتها ذاتها"[478]. وقد طالب قاسم أمين بإزالة الحجاب وعده دخيلا على الإسلام، وناقش أيضا الكثير من المعتقدات، والمسلمات الشائعة في مجتمعنا مثل الزعم بأن المرأة مخلوق ناقص العقل والتفكير، ضعيف القريحة والقدرة على مقاومة الشهوات...، ودعا إلى تعليمها وتربيتها، وفي حمئة هذه

[477]- سليم بركات : **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**، دار دمشق ، ص:297

[478]- محمد عمارة: قاسم أمين، **الأعمال الكاملة**، ص: 281.

المعركة أقبلت المثقفات على الكتابة في الصحف والمجلات دفاعا عن حرية المرأة، وقد كان ذلك منطلقا للدفاع عن المرأة في مجتمعنا، وضرورة مساواتها مع الرجل، وتحملها الأعباء الاجتماعية كما بالنسبة للرجل أيضا، ففتحت لها آفاق العلم والعمل واستمرت تتطور كلما اقتربنا من فترتنا المعاصرة حيث مكانة المرأة الآن في وطننا العربي في حالة لا بأس بها، إن حرية المرأة في مجتمعنا الراهن تتوقف على ممارسة هذه الحرية لا على المطالبة بها.

7- الحرية الاقتصادية : توزع الفكر العربي بصدد هذه المسألة على ثلاثة مواقف:
الأول: الموقف التراثي الذي تمثل في أئمة الإصلاح الديني والاجتماعي المستمدة أفكارهم من التراث، وقد اقتصر موقف هؤلاء على محاربة استغلال الإنسان للإنسان عن طريق التوجيه وتنمية الوعي، وبالرفق واللين والنصيحة أحيانا أخرى، فحياة الإنسان تحكمها القوى المادية والروحية معا، فكلتاهما ضرورية لقيام مجتمع سليم، فإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورة ولازمة، فإن الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا، وأشرف الغايات والمقاصد، وتحتل الحرية مكانة الصدارة من القيم من خلال هذا الموقف وهي تمثل سياسيا الديمقراطية الليبرالية، بمواصفاتها الاقتصادية والتي تأثرت بها في عالم الغرب، والتي يرون فيها تحرير المواطن من الاستغلال في كل صوره، تكون له الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية، بحسب ما يقوم به من جهد وتتمثل الحرية اجتماعيا في الاشتراكية، والتي تبدو من وجهة نظرهم في إقامة مجتمع الكفاية والعدل، هذا المجتمع الذي نلاقي جذوره في تراثنا وقيمنا العليا عبر التراث في الاشتراكية الإسلامية .

وقد مثل هذا الاتجاه جمال الدين الأفغاني ، فالاشتراكية في نظره" ملتحمة مع الدين الإسلامي، ملتصقة في خلق أهله منذ كانوا أهل بداوة وجاهلية...أما اشتراكية الغرب فيهاجمها الأفغاني ويعتبرها ضارة وباطلة، ومن الواجب الابتعاد عنها."[479] فالاشتراكية في نظر الأفغاني لا تخالف الأديان بل الأديان تقول بها، والاشتراكية هي في عدالة الإسلام، وتطبيقها بتطبيق الشريعة الإسلامية.

أما الكواكبي فيحارب الفوارق الاجتماعية ، ويدعو إلى الثورة عليها فهي" فوارق زائفة وباطلة ، وأنه لا يمنع المحرومين من إزالتها".[480] ويربط الكواكبي السياسة بالاقتصاد فللثروة أهمية للمحافظة على الاستقلال، و بط السياسة بالاقتصاد في نظره ضرورة حتمية لكل تطور وتقدم.

والثاني: الموقف الاشتراكي: مثلته مدرسة شبلي شميل، وموقف شميل هو الموقف الأقرب إلى الماركسية الداعية إلى تحرر المجتمع من خلال تطبيق النظام الاشتراكي المتعارض تماما مع الأفكار الليبرالية" فالاشتراكية تمهد سبل السعادة على هذه الأرض ، إنها تريد أن تقلل من ويلات الإنسان ، وتضمن له حاجاته وتصون حقوقه، بعد أن تفرض واجباته، وترفعه من تحت مواطئ الأقدام إلى مكانه كإنسان، وتعلمه أنه عضو في الاجتماع، لا يجوز أن يبقى عالة عليه، وأنه عامل فيه لا يجوز أن يبقى غير منتفع فيه وتبادل المنفعة يكون على قدر العمل"[481]. إذن فاشتراكية مدرسة شبلي شميل مبنية على المنفعة ونسبة الاشتراك في العمل والمبدأ الجماعي، وهي تطرح جانبا اشتراكية الأفغاني ومدرسته ، وقد كان صراعا كبيرا على صفحات الصحف بين الاثنين، في كل الأحوال لقد كانت أفكار شبلي شميل تمثل الاشتراكية الأم في فكرنا العربي الحديث التي تطورت فيما بعد على يد الأحزاب السياسية في الوطن العربي وبتأثير من أفكار الثورة البلشفية في الاتحاد السوفيتي سنة 1917.

والثالث: هو الاتجاه الليبرالي، وقد كان الغالب في فكرنا العربي الحديث وما زال حتى الآن، إن الليبرالية تعد الحرية المبدأ أو المنتهى الباعث ، وتأخذ بالنشاط الفردي الحر اجتماعيا واقتصاديا، وقد مرت بمراحل متعددة ففي مراحلها الأولى كانت تشدد

[479] – محمد عمارة: **الأفغاني الأعمال الكاملة**، ص: 414

[480] – محمد عمارة: **الكواكبي ، الأعمال الكاملة**.ص: 68

[481] – شلبي الشميل: **المجموعة**، مطبعة المقتطف بمصر ،القاهرة، 1910م ، ج2 ، ص:153.

على مفهوم الذات الذي ينطلق من الإنسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة، أما مفهومها في المرحلة الثانية فقد كان مركزا على مفهوم الفرد العامل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله، والذي لم يكن سوى سلسة من الصيانات والحماقات، أما في المرحلة الثالثة فقد شدد على مفهوم المبادرة الخلاقة، الواجب المحافظة عليها، لأنها كانت سبب تفوق أوربا على باقي العالم وفي كل مراحله الحديثة والمعاصرة، إن المذهب الليبرالي يؤكد على الحرية الاقتصادية وحرية التملك.

والمجتمع العربي في عصرنا الحديث أعجب بهذا الاتجاه كفكر ولكن من حيث التطبيق كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي، فقد يبدو للملاحظين أنه غير منظم، غير معقول غير إنساني، يلزم إصلاحه على المبادئ المذكورة، وقد كان أغلب المفكرين العرب يشاركون الأوربيين في أفكارهم هذه، وقد كان من بين رواد هذا الاتجاه الطهطاوي، ومحمد عبده وقاسم أمين، وخير الدين التونسي، ولطفي السيد، وأديب إسحاق.... وفيما بعد طه حسين وحسين هيكل، حيث تأثر جميع هؤلاء بالمنظومة الليبرالية.

ونستطيع القول أن إنتاج الليبرالية في التاريخ العربي الحديث مجرد إنتاج دعائي يستغل شتى أساليب الصحافة والتأليف الثانوي، وقد كان مفكرونا متخلفين عن مواكبة الفكر الليبرالي ولذلك بقيت الحرية لديهم شعارا ليس إلا ، ولم تبرز الحرية كمطلب إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

8- الحرية السياسية: لقد كان الوطن العربي في المرحلة التي نتحدث عنها جزء من الإمبراطورية العثمانية، وطن متخلف متأخر تنخره الطائفية، ويسيطر عليه الجهل والاستبداد، والاستغلال في ظل نظام إقطاعي مقيت في أريافه ومدنه، والإنسان العربي غدا فيه كمية مجهولة يكتنفها الغموض، عقلية بدوية، وعصبية عشائرية فالولاء موزع للحاكم والقبيلة والعشيرة، مما يجعل صعوبة في تفشي الحرية بمجتمع كهذا، إذ تشترط الحرية أول ما تشترط الوعي، ولقد مثل كل من الطهطاوي وخير الدين التونسي خطا سياسيا ليبراليا متصديا لنمط الحكم الشرقي، متأثرا بالثورة الفرنسية كما لاحظنا سابقا، كما نستطيع أن نقول إن مواجهة الجماهير العربية في خضم مقارعة الاستعمار بكل أشكاله، وأنواعه والثاني محاربة الاستبداد ، وترسيخ مبدأ الديمقراطية.

ونستطيع القول إن مواجهة الجماهير العربية في خضم هذين الاتجاهين كانت تتبلور أكثر في تبلور القومية العربية، ودعا العرب لذاتهم وللكوارث التي أصابتهم على يد الاستعمار وحكامهم المستبدين، من خلال الاتجاهين الديمقراطي والقومي.

أولا: الاتجاه الديمقراطي.

لقد عالج مفكرونا المحدثون مفهوم سيادة الدولة، وحرية الفرد كما لاحظنا، ولقد كانت العلاقة الحقيقية بين الفرد والدولة المعضلة التي اختلف فيها المفكرون فمن ناحية هناك المبدأ القائل إن الدولة شر لا بد منه، ومهمتها محصورة في أن لا تعمل أكثر من تأمين السلام والنظام، فاسحة الفرص أمام الأفراد ليطوروا أنفسهم بحرية بحسب قابلياتهم، وهذا هو جوهر المبدأ البيرالي. وهناك الرأي واسعة، وأن تلحق مصلحة الفرد بمصلحة المجموع، وهذا هو جوهر المبدأ الإشتراكي . الهام أن المبدأين يقران وجود سلطة الدولة .

من هذا المنطق ينطلق المفكرون في تفسير الحرية التي تأتي بالمفهوم السياسي مرادفة للديمقراطية، أو حكومة الشعب .

ولقد تعامل الفكر العربي الحديث في مسألة فهمه للديمقراطية ومحاربته للاستبداد، بالاستناد إلى المفاهيم التي كانت سائدة في تلك الفترة ومن خلال اطلاعه على تراثه، واحتكاكه مع الغرب الأوربي ولقد اقترب المفكرون العرب في البداية من هذا المفهوم باستحياء، وبشيء من التحفظ والحذر، مراعاة الأنظمة الحكم الفردية السائدة في الوطن العربي. في ظل الإستعمارين العثماني والأوربي. ومع ذلك فقد ألقى العقل العربي بذورا صالحة في فهم هذا المفهوم ، فتحدث عن حقوق

الإنسان وواجباته وعن مهمة الدولة في حفظ حقوق المواطنين، وعن ضرورة خضوع السلطة للقوانين كما وجدنا عند الطهطاوي، وبما أطلق عليه الحرية السياسية، وكما لاحظنا أيضا عند الأفغاني الذي نبه الى اشتراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى. وإلى خضوع السلطان إلى قانون أساسي "دستور".

ومن الذين حملوا ريادة هذا الفكر وكان أكثر حماسا هو عبد الرحمن الكواكبي، الذي أعلن حربا شعواء على الاستبداد، الذي يعمل على قهر الأمة " فالاستبداد محفوف بأنواع من القوات التي منها قوة الإرهاب، وقوة الجند، وقوة المال، وقوة القسوة، وقوة رجال الدين، وقوة الأنصار من الأجانب[482].

والكواكبي يكره الاستبداد ويعشق الحرية، ويقدس القانون، وهو يرى أيضا أن الحرية في هذا المجال لا يمكن أن تأتي منحة، وإنما تنزع انتزاعا ويضحى من أجلها في سبيل الحصول عليها " فالهرب من الموت موت ،وطلب الحياة حياة، وإن الخوف من التعب تعب، والإقدام على راحة، وان الحرية هي شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوح والاسارة هي شجرة الزقوم وسقياها من دم المخاليق المخانيق " 2، وتصور الكواكبي هذا في محاربة الاستبداد يشمل نفوذ المستعمر، وحكم الرجعية الداخلية والقضاء على الاستغلال، والفئات الضالة من رجال الدين، التي تستخدم السماء لخدمة المستبد، ورجال الدولة، وجهازها الإرهابي، وقوة الجند، والمرتزقة البوليسية، واستكانة الناس، وألفتهم القسوة والركود[483] .

ولقد حاول الفكر العربي في تحقيق المبدأ الديمقراطي التوفيق بين الأفكار والمؤسسات النابعة من الشرق من جهة، وبين النظريات الجديدة القادمة من الغرب من جهة أخرى، واستطاع أن يجد لمبادئ الحرية والمساواة والعدالة وسيادة القانون والنظام التمثيلي أصولا وأسسا في التقليد العربي القديم، وفي مبادئ الإسلام العريقة، ونلاحظ هذا جليا وواضحا في فكر محمد عبده كما المحنا من قبل، ونجدها أيضا في فكر الكواكبي المتطور على فكر محمد عبده، إذا أن الكواكبي يرى ضرورة الفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، وهذا أيضا ما فعله فرح أنطوان الذي يرى أن العالم قد تغير اليوم ، فالدولة الحديثة لم تعد قائمة على الدين، بل على أمرين: الوحدة الوطنية ، وتقنيات العلم الحديث ، والعودة إلى صفاء الدين لا تؤدي إلى تقوية الدولة، بل إلى إضعافها،بل العودة إلى العلم والتكنيك هي التي تحقق للدولة الحديثة قوتها، ويذهب إلى القول أيضا " أنه لا مدنية حقيقية، ولا تساهل، ولا عدل، ولا مساواة ولا أمن، ولا ألفة، ولا حرية، ولا علم، ولا فلسفة، ولا تقدم، في الداخل والخارج إلا بفضل السلطة المدنية عن السلطة الدينية"[484]. ولقد حاول العرب بين الحربين، وبعد الحرب العالمية الثانية أن يقيموا دولهم المستقلة، والتي كانت ساعية لاستكمال استعداداتها من خلال أنظمة ديمقراطية للحكم مستمدة من أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسية، وكانت مطالبتهم بالاستقلال التام، وبجلاء الأجنبي عن بلادهم، مقترنة دائما بالمطالبة باجراء انتخابات حرة لمجالس نيابية، وإقامة حكومات مسئولة أمام ممثلي الشعب، وكان الفكر العربي كلما تقدمنا باتجاه الفترة المعاصرة يتجه باتجاه مسألة فصل التطبيق الديمقراطي عن التقليد، مقتربا من مفاهيم متقدمة متطورة اساسها معطيات الحضارة الانسانية الجديدية القائمة على العلم المساواة المعرفة المساواة الوعي الاساس لكل حرية. هذه المعطيات التي كانت الاساس في ادخال المبادئ الانسانية المتطورة كالحرية .والمساواة و العدالة والديمقراطية مما مكن المجتمع العربي من التقدم الى مراحل افضل كلما اقترينا من فترتنا المعاصرة .

ب- الاتجاه القومي :

يهدف مفهوم الحركة العربية الى التعبير عن معنيين احدهما يترادف مع التيار الفكري المساواة السياسي للقومية العربية ، المساواة هذا ما نلاحظه في كتابات المفكرين العرب امثال الطهطاوي والتونسي، والبستاني....وغيرهم، و يعود بعض هؤلاء الى فترة الجاهلية العربية لاثبات القومية العربية، وبعضهم يتحدث عن الجذور الاسلامية .اما المعنى الثاني فهو يشير الى الواقع السياسي

[482]1- محمد عمارة : **الكواكبي،الأعمال الكاملة** ، ص 31

2-**المصدر السابق** ، ص 32

[3]- فرح أنطون : **فلسفة ابن رشد** ، ص 26

والاجتماعي الذي دفع العرب الى الحديث عن ضرورة توافر هوية سياسة لهم، وان لهم مصالح متناقضة أو مشتركة مع قوى سياسية واجتماعية أخرى كما نرى عند الكواكبي ونجيب عازوري، وعبد الحميد الزهراوي.....وغيره ولقد توافق نمو الحركة السياسية العربية مع تطور جديد من الحركة الثقافية في المشرق عموما بعد الاتصال بالحضارة الغربية، حيث انفتح العقل العربي على افكار القومية والليبرالية والتطور الصناعي والمكتشفات العلمية الجديدة.

بشكل عام يسود الاعتقاد بين المفكرين ، إن العرب لم تتوافر لديهم قناعة بأنهم امة واحدة – وان هذه الأمة يجب أن تكون مستقلة إلا في بدايات القرن الحالي . لكننا نجد إذا ما توغلنا بعيدا في الماضي، إن العرب كانوا دوما يحسون إحساسا فريدا ذاتيا اعتبر عند المفكرين والمنظرين القوميين حتى في الغرب انه يشكل مقومات القومية ، فالعرب كانوا يعتزون اعتزازا خاصا بلغتهم و اللغة هي جوهر مقومات القومية ، و انه كان لهم أيضا قبل الإسلام إحساس عرقي أي نوع من الشعور بان هناك وراء المنازعات القبلية و العائلية وحدة تضم جميع الناطقين بالضاد ، المنحدرين من القبائل العربية، فكانت لكل قبيلة شجرة عائلة مشتركة، معروفة و مقبولة لدى الجميع، ولا فرق بالنسبة لموضوعنا هنا، أكانت حقيقية أم وهمية، ولقد كان للعرب أيضا نصيب خاص من تاريخ الإسلام، لا بل جوهر تكوينه، فالقران عربي،والنبي (ص) عربي ودعوته كانت موجهة إلى العرب، وكان العرب (مادة الإسلام وقوته وقدرته التي بواسطتها انتشر وقوي سلطانه، كما أصبحت اللغة العربية،وبقيت لغة العبادة والفقه والشرع.

وتبلورت أيضا عدة اتجاهات سياسية على ساحة الصراع العربي مع القوى سالفة الذكر،ومنها اتجاه الجامعة الإسلامية الذي دعا إليه الأفغاني.واتجاه الرابطة العثمانية الذي دعا إليه أبو الهدى الصيادي، والاتجاه الوطني الإقليمي الذي دعا إليه الطهطاوي، ومصطفى كامل في مصرو عبد الحميد ابن باديس في الجزائر فيما بعد، وعبد الحميد الزهراوي في سورية . وأخيرا اتجاه القومية العربية الذي كان على صراع مع هذه الاتجاهات و الذي تبلور في مجموعة من الجمعيات السرية لمقاومة الاستعمار العثماني والتي بلغت القمة في مؤتمر باريس في عام 1913 الذي سبق الثورة العربية الكبرى. وكذلك تبلور أيضا في الصراع مع المستعمر الأوربي في فترة ما بين الحربين.وقد لعبت القضية الفلسطينية دورا كبيرا في تجمع العرب لمواجهة الاستعمار الصهيوني الاستيطاني من خلال إصدار وعد بلفور الاستعماري . كما سعت فيما بعد الأقطار العربية للحصول على قدر نسبي من الاستقلال السياسي.

بقي أن نتساءل هنا، عن مغزى التأملات الفكرية لمفهوم الحرية في عصرنا العربي الحديث، والذي كان له صيغة عملية من الأساس، قد ارتبطت بالإصلاح في نطاق نشاط جماعي اتجه إلى تأسيس حركات إصلاحية متعددة ، لإلغاء القوانين، ومحو العادات، وتغيير السلوك، إذ كان نداء يبتغي حركة تحرير الوطن العربي أكان هذا المفهوم أصيلا أم مستوردا، قديما أو معاصرا، عاما أكان أم خاصا ، سهلا أكان أم معقدا .

في كل الأحوال فقد شاهد الوطن العربي منذ القرن الماضي حركات فكرية وسياسية استنادا إلى هذا المفهوم امتدت في حياتنا المعاصرة لتشكل فرضيات مفادها أن لكل مجتمع خصوصية معينة تشكل تاريخه الفكري، ولا مفر للتجارب الفكرية مهما حاولت من أن تتخذ طابعا خاصا تستقيه من مجمل جوانب الحضارة التي يعيش في كنفها المفكرون، ونحن نرى أن لكل مجتمع خصوصية فكرية معينة، تعبر عن فلسفة عبر تاريخه في أحقاب زمنية معينة، فعلى سبيل المثال نرى أن فلسفة التحليل هي الاتجاه السائد في العالم الانكلوسكسوني المعاصر (بريطانيا، أمريكا، أستراليا) بينما تسود الفينومينولوجية منهجا للوجودية في ألمانيا إلى الخمسينات من هذا القرن، ثم أخذت الوجودية تنضوي تدريجيا في فرع جديد هو الانتروبولوجيا الفلسفية وكان هذا الفرع قد نشأ في العشرينات من هذا القرن ،وتنامى عبر إسهامات العلماء الميالين إلى الفلسفة بشكل خاص .

وفي اليابان رسخت فلسفة الدين، التي تمت جذورها إلى فرع شرقي من الديانة البوذية ، أما في وطننا العربي، فالغالب هو الفلسفة الإسلامية وان كان موقفنا الحضاري الآن يشكل أبعادا فكرية تتمثل في موقفنا من التراث فنحن مجتمع تراثي مازال وعيه القومي مفتوحا على القدماء من تراثنا ويكونون سلطة للاستشهاد بما ينقصنا من الوعي النظري، ويتمثل أيضا في موقفنا من التراث الغربي الذي يشكل أحد الروافد الأساسية لوعينا القومي، واحد مصادر المعرفة والمباشرة لثقافتنا العلمية والوطنية، وقد كان هذا الموقف حاضرا باستمرار في حياتنا المعاصرة، أما الثالث فيتمثل موقفا من الواقع الذي نعيش حالته الراهنة، والذي نحتويه في شعورنا عن وعي، أو عن لا وعي، وهو الباعث عن المعرفة، والموجه للاختيار ويشكل المصدر الوحيد للمعرفة بالإدراك الحسي

المباشر أو التنظير العقلي المباشر أيضا. من هذا المنطلق نستطيع فهم طبيعة الحضور الفكري في ممارسة الحرية، في حالتنا الراهنة انطلاقا من الظواهر التالية:

الأولى : الظاهرة الامبريالية ومستلزماتها التاريخية والفكرية .

والثانية : الظاهرة الاشتراكية والحضور الماركسي في بنية الفكر العربي .

والثالثة: الظاهرة القومية العربية، وتصديقها للقوى المعادية داخليا وخارجيا في الوقت نفسه الذي تتصدى فيه لتخلف الوطن العربي، اقتصاديا واجتماعيا وفكريا وسياسيا.

والرابعة : تتمثل بالاتجاهات الفلسفة الكبرى المعاصرة التي امتدت جذورها في القرن الماضي لتشكل الخطاب الفكري في عالمنا المعاصر ضمن اتجاهات فكرية متعددة تتمثل بالاتجاه المادي، الذي مثله د . شبلي شميل منذ الربع الأخير من القرن الماضي و الذي يمتد في فترتنا المعاصرة عبر قنوات الفكر الماركسي ، وخصوصيته المتشبعة في محاولة للمساهمة في بنية الفكر العربي المعاصر، وتجسيد الممارسة النظرية الماركسية في ممارسة التاريخية ، وقد تسرب هذا الاتجاه من الفلسفة داروين، والماركسية باتجاهاتها المختلفة . والاتجاه الثاني هو الاتجاه العقلي البارز في فلسفة محمد عبده ويوسف كرم ، ومحمد فريد وجدي وشارل المالك هذا الاتجاه الذي تسيطر عليه الدعوة إلى تطهير النفس من الأوهام المساواة تهذيبها بالعلم و تأديبها بمكارم الأخلاق من خلال حرية العقل و تصحيح الاعتقاد ، وتعاون مطلق بين العلم والدين ، مع الإيمان بان الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يدرك هذا الكون ، وان الإدراك البشري ليس سوى أداة لسد حاجات الإنسان العملية ، وقد تشرب هذا الاتجاه مع منابع الفكر اليوناني والفكر السلفي الإسلامي ، ومن منابع الفلسفة الغربية الحديثة ، إذ نلاقي له جذورا عند أرسطو ، المساواة ابن سينا ، والقديس توما الاكويني ، وابن رشد ، وديكارت ، وسبينيوزا ، وغيرهم . الاتجاه الثالث ، هو الاتجاه الروحي ، الذي يعمل على إصلاح حال الإنسان بإحياء قواه الروحية المساواة تحري أصالته ، وان شرط سعادته يكمن في الانسجام بين قواه الروحية وقواه المادية ، وإذا كانت الإنسانية تعاني اليوم، فلطغيان قواها المادية على قواها الروحية ، وقد تمثل هذا الاتجاه بوجدانية عباس محمود العقاد، وجوانية عثمان أمين، ورحمانية زكي الارسوزي، وشخصانية ريني حبشة ومحمد عزيز الحبابي، وقد تسرب هذا الاتجاه من مناهل متعددة فمنهم من تأثر بالغزالي، ومنهم من تأثر أيضا بفلسفة دوبران، ومنهم من وفق بين أفلاطون وكانط ، ومنهم من نسخ على منوال، برغسون، ورافسون، ومونييه. الاتجاه الرابع، هو الاتجاه التكاملي الذي تلاقيه في مذهب يوسف مراد في كتابه (بزوغ الذكاء) والذي يقدم دراسة عن علاقة الظواهر النفسية بالظواهر الفيزيولوجية ويؤولهما تأويلا فلسفيا، وان الوجود الزماني صراع وتوفيق، فحياة بفضل الموت وعلى الرغم منه ، وجديد بفضل القديم، وعلى الرغم منه، وتوحيد بفضل الكثرة وعلى الرغم منها . ذلك هو سير الوجود والتقدم الحقيقي كفاح متواصل بين المتناقضات، أي بين الوجود والعدم . وقد تشرب يوسف مراد من نبع علماء النفس لفرويد وغيره .

والاتجاه الخامس هو الاتجاه الوجودي، الذي مثله في فكرنا العربي الحديث عبد الرحمن بدوي، والذي تأثر بفلاسفة الوجودية، هيدجر كيركارد ويسبيرز واونامونو، وألبيركامي، وسارتر..وغيرهم. هذا المذهب تتلخص فلسفته على الموجود أن يوجد ذاته من خلال الظواهر التي يعيش فيها، وان يدرك ذاته بتحقيق الممكنات التي تهديه إليها عاطفته وإرادته والوجود الحقيقي في هذا المذهب هو الوجود الفردي الحر.

والاتجاه السادس هو الاتجاه العلمي، والذي تأثر في تقدم العلوم الرياضية والكيميائية والفيزيائية والبيولوجية، والنفسية والاجتماعية في أوروبا، إذ اخذ هذا الاتجاه بنقل ذلك إلى الوطن العربي، لشعور أصحابه لما لهذه العلوم من اثر عميق في التقدم الفكري ، والاجتماعي والاقتصادي، فنظرية التطور الداروينية، غيرت الاعتقاد بوجود غرض يسير الكون نحوه عن قصد وعلم والحقائق التي انتهت إليها العلوم الفيزيائية أحدثت انقلابا خطيرا في تصور الإنسان للعالم المادي، فغيرت نظرية الطبيعة الخاصة والعامة، وغيرت رأينا في طبيعة المكان والزمان، وغيرت نظرية الكم بطبيعة المادة والطاقة ، والوطن العربي لا يستطيع العيش منعزلا عن هذا ، ولذلك اخذ المفكرون العرب يساهمون في إحياء الروح العلمية العربية، ومن الذين أسهموا في الوطن العربي في إحياء هذه الروح يعقوب صروف وشبلي شميل، وفرح انطون وإسماعيل مظهر، ومصطفى الشهابي، ونقولا حداد، واحمد فارس

الشدياق، وأديب اسحق، وفرنسيس مراش، وطاهر الجزائري، ومحمد كرد علي، وجميل صدقي الزهاوي، وزكي نجيب محمود، وأسد رستم، وقسطنطين زريق...وغيرهم، والاتجاه السابع، هو التيار الهيغلي الذي تمثل بكتابات عبد المنعم مجاهد[485]،و التيار الديكارتي، والذي مثله طه حسين وبخاصة في مسالة الشعر الجاهلي والبرغماتية التي تبلورت في مواقف سياسية مباشرة بالإضافة إلى الاتجاهات الماركوزية، والبنيوية هذا بالإضافة إلى الاتجاهات الدينية التي يزخر بها الوطن العربي والممتد عبر تاريخه الحديث، والمعاصر من الوهابية إلى السنوسية إلى المهدية، إلى حركات الإصلاح الإسلامي الحديثة منها والمعاصرة التي تشكل هيمنة الرؤيا اللاهوتية والتي تحد كبير التعامل النظري مع الطبيعة والتاريخ.

هذا بالإضافة أيضا إلى الاتجاهات السياسية ومدارسها المتعددة في الوطن العربي التقدمية منها والرجعية، القومية منها والإقليمية، السلفية منها والتطورية والتي تجعل الوطن العربي زاخرا بالنظريات السياسية، وأحزابها المتعددة، وما تتركه من طابع فكري وتشتت عقائدي في الوطن العربي.كل ذلك يسهم في صناعة العقل العربي المعاصر، مما جعل ديار العروبة الآن من أكثر المناطق في هذا العالم مدعاة للتأمل والدراسة، إن الإنسان العربي مدعو ليتلمس مواقع الحرية عبر الوضع العربي الراهن، والذي يمكن حصره باتجاهين متناقضين:

الأول : ازدياد سيطرة المؤسسات الحاكمة في الوطن العربي، وتسلطها وجبروتها ، واستعدادها للممارسة جميع أنواع الكبت والقهر، وبكل الوسائل الاقتصادية والإدارية والتكنولوجية الحديثة المتاحة وفي الوقت ذاته إلباس ذاتها من خلال وسائل الإعلام المتطورة طيلسان التسامح والديمقراطية مما لم يكن متاحا للسلطة في عصور ما قبل هذا العصر .

والثاني : ازدياد الإقبال في الوطن على التعليم والاطلاع على مناهل العلم والمعرفة والاحتكاك بالعالم المتطور المتقدم بكل ما لديه من حريات وأنظمة وحوافز ومؤسسات وإيديولوجيات، الأمر الذي يستدعي مزيدا من الحرية السياسية، والفكرية، والاجتماعية حتى يستطيع العلم والمتعلمون التحرق والتفاعل في إطار الواقع العربي.

إن الدارس المدقق في العقلية العربية في وقتنا الراهن يلمح الآثار القوية لفوضى التصديق والقبول، وفوضى المصداقية حيث ما يتعلق الأمر بالفكر والعلم والفلسفة والتكنولوجيا، هذه الفوضى وتناقضية المنطق تنسحبان أيضا على السياسة والاقتصاد والفن والعلاقة ، ومجلات أخرى لا يمكن حصرها في مجالات القيم الاجتماعية . إن الوطن العربي يفتقر الآن في غالبيته إلى المؤسسات الديمقراطية والعرف السياسي الديمقراطي ، وما يعني من انعكاسات على حرية القول وحرية الفكر، وحرية الممارسة، وإن الإشكال يزداد تأزما وتعقيدا لأن المؤسسات السياسية الحاكمة ممعنة وبشتى الأساليب والطرق في إخضاع العلم والفكر لمصالحها الفئوية ، بل وحتى لمزاجها، مستعينة بكل إمكانات الدولة الحديثة لتحقيق هذه الغاية وهى لذلك لا تجد صعوبة في تجنيد ما تشاء من الأقلام والعقول لهذه الغاية ، لتلبيس ما تريد إلباسه الثوب العلمي والفكري الذي ترغب في إعطائه فرصة الانتشار في كل وسائل الإعلام المختلفة بما يتماشى ومصالحها، والوطن العربي يعج الآن بالكثير من المنظرين والمتفلسفين الذين يعملون الألقاب العلمية، ويشغلونا المناصب القيادية المهمة، وذلك لإلباس كل خرافة سياسية أو فكرية أو اجتماعية، أو حتى اقتصادية ثوبا علميا أو فلسفيا هزيلا، مستغلين عواطف الجماهير، وعجزها وخيبة أملها من جهة وانفصام عقلية نخبتها واغترابها، وضعف ارتباطها من جهة ثانية، وانعدام الحريات السياسية والاجتماعية من جهة ثالثة .

في ظل هذا الإطار يكمن السؤال الحقيقي كيف يمكن أن تستمر الحرية لتكون هي البطل، إن ذلك لا يكون إلا بالنضال على طريق الوعي والمعرفة على طريق العمل ، وما توصل إليه من إنجازات على طريق التطور والتقدم ، فالتغيير ضرورة مستمرة لمواكبة موجة الحضارة، وهذا لا يكون إلا بخلق الإنسان العربي الواعي، لأن الإنسان لا يكون حرا إلا إذا كان واعيا ، حتى يتمكن من أن يستمر في البحث عن الحقيقة بكل بصيرة وجرأة وإقدام . ونحن العرب لا نستطيع أن نحقق هذه الحرية إلا بتحقيق القومية العربية ، فالقومية ثورة والحرية هي المضمون الثوري لهذه الثورة القومية التي بموجبها تكون المواجهة مع كل التحديات والمصاعب التي تحيط أخطارها بالوطن العربي ، من المصاعب الاستعمارية الاستيطاني منها ، والمتمثل بالتبعية إلى المصاعب الإقليمية والطائفية والعشائرية ، والاحتكارية، والاستبدادية التي يعج فيها وطننا العربي .

---

[485]- رفعت السعيد ، **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر 1900 – 1925** ، بيروت ، دار الفارابي 1982 ، ج1 ، ص 77 – 78

فمن المقومات الجوهرية للشعب حتى يكون حرا أن يكون شعبا واحدا، وأن يكون كيانا واحدا، وأن يكون قومية واحدة.

المطلب الثاني: مفهوم العقل.

أ- لغة: يحصي ابن منظور عدة معاني لكلمة العقل، وهي لفظ مفرد، جمعه عقول، مصدر لـ: عقل، يعقل، عقلا، عاقلا ومعقولا. مأخوذة من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه ، ومن هذه المعاني الحجر والنهى ضد الحمق ، ومنها أنه التثبيت في الأمور وربطها ، أي التريث والتحقق ومنها أنه قوة يكون بها التمييز بين الحسن والقبيح أي العلم بصفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها ...ويعرفه قائلا :" العقل هو التمييز الذي يميز به الإنسان من سائر الحيوان ."[486] فالعقل إذن هو الفهم.

والملاحظ أن بعض المعاني السابقة تطلق أساسا على الجانب العملي من العقل ، إذ ورد في تعريفه كلمة منع والعقال ، فعقلت الناقة ، أي منعتها بما شددتها به عن تصرفها في سعيها. فكذلك العقل العملي يعقل النفس ويمنعها عن التصرف بمقتضى الطباع ... أما تعريف العقل بكونه يمثل التمييز والفهم ، فهذا ما يقرب معناه إلى الجانب النظري العلمي منه.

ب- اصطلاحا:

العقل قوة في الإنسان تدرك طوائف من المعارف اللامادية ، أما عند ابن سينا فهو استكمال النفس في صورة ما أو صورة معقولة ، حتى متى شاء عقلها و أحضرها بالفعل.[487] و العقل اسم مشترك تطلقه الجماهير و الفلاسفة و المتكلمون على وجوه مختلفة لمعان مختلفة.

فالجماهير يطلقون على ثلاث أوجه: الأول يراد به صحة الفطرة الأولى في الناس. فيقال لمن صحت نظرته الأولى أنه عاقل،و الثاني يراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية، و الثالث له معنى آخر يرجع إلى وقار الإنسان و هيئته و يكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في حركاته سكناته و هيئاته و كلامه و اختباره.[488]

كما تعبر كلمة العقل عن جوانب متعددة حسب النظر إليه فقد اعتبره كل من أفلاطون وأرسطو: قوة أو ملكة أو جزء من النفس ، ويتميز بين سائر قوى النفس الحسية والخيالية ، والشهوانية ، والانفعالية ، كما يتفقان في التمييز بين النفس والعقل أحيانا على أساس أن النفس هي مبدأ الحياة ، وكل ألوان النشاط الحيوي.[489]

فالعقل عند أفلاطون هو الذي يجمع الإحساسات إلى بعضها البعض ، ويعارضها بعضها ببعض ويدرك العلاقات القائمة بينها ويصدر عليها أحكاما مغايرة للحس ، وأهم خصائصه أنه يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له ، فالناس يولدون ويموتون ولكن "الإنسان " يبقى و مثله " الحيوان " و" النبات " . إلى جانب ذلك المعاني الرياضية والأشكال الهندسية وجميع الصور العقلية . فهي كلها أفكار سرمدية كاملة . وإن كانت مقابلتها الحسية زائلة فانية.[490] والعقل عنده – أفلاطون – يندفع إلى الأصل الأول غير المشروط حتى يلامسه ومن ثم... ينحدر محددا وفي عمله هذا لا يتأثر بأي عمل حسي، بل بالمثل وحدها فينتقل من مثال إلى أخر لينتهي به الأمر بين المثل.[491] العقل هو مبدأ المعرفة والرؤية والتقدير.وفي هذا

1- ابن منظور : **لسان العرب** ، ت : عبد الله العلا يلي ، إعداد وتصنيف : يوسف خياط ، دار لسان العرب ، بيروت ، م 2 ، د ط ، ص 845.

[487] - مراد وهبة و آخرون ، **المعجم الفلسفي** ، دار الثقافة الجديدة ، ط 2 ، 1971 ، ص 145 .

[488] - عبد المنعم الحفني : **المعجم الشامل ، مصطلحات الفلسفة** ، مكتبة مدبولي ، 6 ميدان طلعت حرب ، القاهرة ، ط 3 ، 2000 ، ص 536 .

[489]– عبد الرحمان بدوي : **موسوعة الفلسفة** ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ،ج2 ، ط1 ، 1984 ، ص 73.

[490]– محمد عبد الرحمان مرحبا : **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية** ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، ط3 ، 1983 ، ص 123 .

[491] - عبد الرحمان بدوي : **موسوعة الفلسفة**، ص73

المجال يستخدم أرسطو عبارة " النفس الناطقة "للدلالة على العقل. فهو عنده " القدرة على إدراك الصور الكلية والماهيات المجردة إدراكا مباشرا... وكذا الجزئيات التي تتحقق فيها الماهيات.[492]

ومثال ما قصده أرسطو بتعريفه للعقل أن هذا العقل يدرك ماهية الوردة ، ويدرك أن هذا الشيء المدرك بالحدس وردة، فإذا نظرت إليه من جهة ما هو مدرك للماهيات سمي عقلا نظريا. وإذا نظرت إليه من جهة ما هو مدرك للجزئيات، حاكم عليها بالخير أو الشر سمي عقلا عمليا.[493] و العقل عند أرسطو عقلان : نظري موضوعه الكلي الضروري وعملي موضوعه الوسائل الجزئية اللازمة لإرضاء الشهوة المستقيمة، ويشترك العقلان في طلبهما للحقيقة ، إلا أن النظري يطلب الحقيقة الدائمة في حين أن العملي يطلب الحقيقة في موقف ما، ويختلفان في منهج البحث فيهبط النظري من المبادئ إلى النتائج ليرتقي من أخر نتيجة إلى أعلى مبدأ، بمعنى أن آخر طرف يهبط إليه النظري هو أول وسيلة يدركها العملي ، ومن ذلك فطريقهما واحد وإن اختلفا في الاتجاه .[494]

أما عن تفرقة أرسطو بين أربعة أنواع من العقول : عقل بالقوة ، عقل بالفعل ، عقل مستفاد وعقل فعال ، وقد لاقت اعتمادا كبيرا وفهما خاصا من فيلسوف إلى أخر ، ويظهر ذلك جليا عند تناول العديد من النظريات حول العقل لدى أغلب الفلاسفة اللاحقين .

هذا عند اليونان . أما عند المسلمين فقد ألفت في العقل " أطول و أشمل رسالة من نوعها في العربية ".[495] لصاحبها أبي نصر الفارابي، والتي ورد فيها أن العقل هو القوة الناطقة من قوى النفس، أو هو نفس الحيوان الناطق. و يعرفه قائلا: " العقل هو هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات، فهي بالقوة عقل. وعقل هيولاني،و هي أيضا بالقوة معقولة ".[496] وقد اتخذ الفارابي من نظريته في العقل غرضا "هو توضيح كيفية وصول النفس إلى إدراك المعقولات".[497]

فزيادة على ما للإنسان من القوى النفسية الغاذية و المربية و المولدة ، و لكل واحدة من هذه القوى قوة تخدمها، ومن قواها المدركة : القوى الظاهرة،و الإحساس الباطن، والمتخيلة، الذاكرة، المفكرة والقوى المحركة هي : الشهوانية والغضبية التي تحرك الأعضاء وكل هذه القوى تفعل بآلة ولا يمكنها إلا كذلك، وليس ولا واحدة من القوى بمفارقةو أما قوى الإنسان المفارقة فهي العقل بقسميه العلمي و العملي .[498]

العقل النظري – العلمي فعند الفارابي يمر بمراتب ثلاث : فهو عقل ممكن أو عقل بالقوة بالنسبة للمعقولات التي لم يحصلها بعد وهو عقل بالفعل أثناء تحصيله لهذه المعقولات، وهو عقل مستفاد عندما يعقل هذه المعقولات المجردة.[499]

أما العقل العملي فهو قوة بها يحصل الإنسان عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثر أو يجتنب شيء من الأمور التي فعلها إلينا (...) و هذا العقل إنما يكون عقلا بالقوة مادامت التجوبة لم تحصل، فإذا حصلت التجارب وحفظت . صار عقلا بالفعل و يتزيد هذا العقل الذي بالفعل بازدياد وجود التجارب في كل سن من أسنان الإنسان في عمره.[500]

---

[492] - جميل صليبا: **تاريخ الفلسفة العربية** ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، لبنان ، 1981 ، ص 83 .

[493] – **المرجع نفسه** : ص 83 .

[494] – **المرجع نفسه** : ص 87 .

[495] – ماجد فخري : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ترجمة كمال اليازجي ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت ، د ط ، 1974، ص 171 .

[496] – الفارابي : **المدينة الفاضلة ، تقديم** : عبد الرحمان بوزيدة ، موفم للنشر ، 1990 ، ص 75 .

[497] – جميل صليبا : **تاريخ الفلسفة العربية** ، المرجع السابق ، ص 159 .

[498] – **المرجع نفسه** ، ص 155 .

[499] – هنري كوربان : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ، ترجمة نصير مروة ، حسن قبيسي ، عويدات للنشر و الطباعة ، بيروت ، لبنان ، 2004 ، ص 260.

[500] – عبد الرحمان بدوي : **موسوعة الفلسفة** ، المرجع السابق ، ص 73 .

ويمكننا حصر قوى النفس في أربعة أقسام توضح لنا كيفية حصول المعرفة و هي : القوة النزوعية ، القوة الحاسة ، القوة المتخيلة و القوة الناطقة .

القوة النزوعية : التي بها يطلب الإنسان الشيء، أو يهرب منه ويشتاقه، أو يكرهه، و يؤثره أو يجتنبه، ومن لواحقها القوة الشهوانية والقوة الغضبية.[501]

القوة الحاسة : هي القدرة التي تدرك بها المحسوسات والطعوم والروائح والأصوات و الألوان ولواحقها ، الحواس الخمس، وهي شرط ضروري لحصول العلم و لكنها ليست كافية.[502]

القوة المتخيلة: هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم، تركيبات و تفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع و الضار و اللذيذ و المؤذي دون القبيح من الأفعال والأخلاق، وهي حاكمة على المحسوسات و متحكمة عليها بالطبع، وهي إما تخيل شيء مضى، أو تخيل شيء يرجى و يتوقع، أو تمني شيء ما تركبه القوة المتخيلة بنفسها، وإما ما يرد على هذه القوة من إحساس شيء ما و هي قوة تتوسط القوة الحاسة و القوة الناطقة.[503]

القوة الناطقة (أو العقل): هي خاصة بالإنسان فقط، تمكنه من إدراك المعقولات، والتمييز بين الجميل والقبيح واكتساب الصناعات و العلوم، وهي رئيسة بقية القوى وتنقسم إلى قسمين:عملي ونظري. تماما كما فصلنا عند أرسطو، ولهذا فللعقل مراتب أربع، فيكون مرة عقلا هيولانيا، وأخرى عقلا بالملكة، و ثالثة عقلا مستفادا، رابعة وأخيرة عقلا فعالا مفارقا.

أما العقل بالقوة (أو الهيولاني أو المنفعل) وهو المعبر عن هيئة في مادة معدة أو مستعدة لقبول المعقولات، مثال ذلك: أن نفس الطفل عالمة بالقوة، وهو إنما يدرك صور الأجسام بواسطة الحواس و المتخيلة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى إدراك الكليات، فتصير نفسه عالمة بالفعل.[504]

أما العقل بالفعل أو العقل بالملكة فهو العقل بالقوة وقد اتحد بالصور العقلية التي كانت موجودة بالقوة في الأشياء الخارجية، ثم انتقلت إلى الفعل، أي الصور التي كان يمكن إدراكها ثم أصبحت مدركة بحسب الواقع .[505]

أما العقل المستفاد فهو الذي يدرك المعقولات المجردة و الصور المفارقة، حيث الأولى منتزعة عن الأشياء المحسوسة، والثانية ليست في مواد أصلا و إنما هي مفارقة دائما شأنها في ذلك شأن العقول السماوية المفارقة.[506] ومع ذلك فإن هذه العقول الإنسانية ليست كافية وحدها في تحصيل المعرفة، بل لابد من وجود عقل آخر يخرج النفس من مجرد الاستعداد لإدراك الأشياء إلى إدراكها بالفعل، وهذا هو العقل الفعال.[507] الذي هو مصدر فيض المعاني وسبب وجود النفوس.[508]

إن كنا نقبل أن القو ة الناطقة هي رئيسة بقية القوى و هي مع ذلك لا تنفي دور المخيلة التي تمثل حاكما على المحسوسات ومتحكما عليها بالطبع، إلى درجة انه إذا كانت في إنسان قوة متخيلة قوية وكاملة جدا، يصبح معها عطاء العقل الفعال مرئيا

---

[501] - الفارابي : **المدينة الفاضلة**، المرجع السابق ، ص 61.

[504]– جميل صليبا : ال**مرجع السابق** ، ص 160 .

[505]– **المرجع نفسه** : الصفحة نفسها .

[506]– **المرجع نفسه:** ص 161 .

[507]– **المرجع نفسه** : الصفخة نفسها .

[508]– محمود قاسم : **في النفس و العقل لفلاسفة الإغريق و الإسلام** ، مكتبة الأنجلو مصرية ، القاهرة ، ط 3 ، 1962 ، ص ص 208 ، 209 .

لهذا الإنسان وهذا ما نلحظه في نظريته – الفارابي – في الوحي (النبوة)، حيث النبوة في المعارف الإلهية هي أكمل المراتب التي تنتهي إليها قوة المتخيلة.[509]

و هذا لا يعني أن كل العقول قادرة على بلوغ درجة النبوة في المعارف الإلهية، ولكن هي نوع من الكشوفات المؤيدة بقدرة إلهية، يكون فيها العقل خاضعا لا سيدا و حاكما،و هو ما يحدث مع الإنسان الفاضل الذي له أن يحكم المدينة الفاضلة، أو يكون على الأقل أحد أعضائها الفاضلين،و هو الأمر المتكرر مع جل الفلاسفة الإسلاميين وحتى مع الصوفية ...و الذي يهمنا هنا هو "أن الفارابي يفسر المعرفة الإنسانية على أساس اتصال العقل الفعال بنفوسنا ... معتقدا أن هذا الإتحاد أو الاتصال سبيل إلى تحصيل السعادة ."[510]

مما تقدم يتضح أن الفارابي يجعل العقل الإنساني ثلاث مراتب : العقل الهيولاني وهو بمثابة المادة للعقل بالفعل، والعقل بالفعل بمثابة الصورة للعقل الهيولاني، والمادة للعقل المستفاد، وهذا الأخير صورة للعقل بالفعل ومادة لعقل آخر مفارق هو العقل الفعال. العقلان الأول والثاني يفنيان بفناء المادة لأنهما يدركان المعقولات بانتزاعها من الأشياء الحسية أي من المادة. أما العقل المستفاد فهو يدرك المعقولات المجردة عن المادة ويتلقاها مباشرة من العقل الفعال، إذن فهو غير قابل للفساد، إنه خالد.[511]

العقل المستفاد إذن هو أعلى درجة يبلغها العقل الإنساني، لذلك فالنفس الإنسانية ليست خالدة إلا إذا بلغت درجة العقل المستفاد، وأصبحت مستغنية عن المادة باتصالها بالعقل الفعال العقل الإلهي أي إذا أصبحت عالمة.[512]

تلك كانت نظرية الفارابي في العقل وأقسامه وطبيعة كل جزء منه، وهي النظرية التي أخذها عنه الفلاسفة المسلمون بعده، فسايره في معظم أرائه جملة وتفصيلا، غير ابن رشد وهو الذي أنكر نظرية الفيض، عارض الفارابي في طبيعة العقل الفعال، فهو يرى – انسجاما مع نظرية أرسطو – إن العقل الفعال هذا، ليس مفارقا وليس خارج النفس، فالعقول بأنواعها ليست إلا مظاهر متعددة للنفس البشرية.

وقد حافظ ابن سينا على تدرج الوظائف العقلية في النفس تماما كما أخذها عن أستاذه الفارابي ورأى بأن كل عقل منها يعد مادة للعقل الذي يليه وصورة للذي يأتي قبله، وعلى هذا الأساس جعل لكل قوة عقلا مستفادا، وهو المرتبة الرابعة، ولا تكتسب فيه الصور عن طريق التجريد كما يقول البعض وإنما تفيض من عقل أخر مستقل عن النفس الإنسانية وهو العقل الفعال.[513] والسبيل إليه هو الإدراك الصوفي أو الاتصال بالعالم الروحي، وهذا هو العقل الذي يعده أرسطو – صاحب التقسيم العقلي الأصلي – نوعا آخر من النفس الإنسانية سبيله التجريد عند كل نفس جزئية وليس مفارقا لها البتة.[514]

وبذلك لا يمكن تفسير المعرفة الإنسانية عند ابن سينا إلا على أساس القول بنظرية الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل الفعال، مماثلا في موقفه هذا مزج الفارابي بين كل من نظرية المعرفة الأرسطوطاليسية من حيث الأخذ بتقسيم أرسطو للعقل ، والإقرار بما وضعه من وظائف عقلية للنفس الإنسانية – ونظرية المعرفة في مذهب الأفلاطونية الحديثة – من حيث القول بالفيض الناتج عن عملية الاتصال بين النفس الإنسانية والعقل المفارق " الفعال " إلا أن ابن سينا لا يتوقف عند هذا الحد من

---

[509]– **المرجع نفسه** : الصفحة نفسها .

[510]– محمد عابد الجابري وآخرون : **الفكر الإسلامي ، دراسة المؤلفات** ، دار النشر المغربية الدار البيضاء ط2 ، 1969 ، ص 138 .

[511]– **المرجع نفسه** : ص 139 .

[512]– **المرجع نفسه** : الصفحة نفسها .

[513]– محمود قاسم : **الوجع السابق** ، ص ص 211 – 212 .

[514]– **المرجع السابق** ، ص 240 .

الاتصال بل يتخذ طريقه صاعدا نحو التصوف العقلي الخالص حيث المعرفة الإشراقية .[515] وبقي هذا التقسيم للنفس والعقل يتكرر مع الفلاسفة آخذا ملامحه الرئيسية من التقسيم اليوناني إلى أن جاء الغزالي وابن رشد وغيرهما.

و العقل عند ابن رشد هو قوة تجريد :" وأما العقل فإن من شأنه أن ينتزع الصور من الهيولى ويتصورها مفردة على كنهها وذلك من أمره بين وبذلك صح أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن هاهنا معارف أصلا."[516] ويرى ابن رشد أنه ليس في العقل أجزاء كما للحواس أجزاء، وإنما هو يدرك ذاته بذاته دون أن يتميز فيه الجزء المدرك عن الجزء المدرك، أي لا يمكن الجمع بين كون الذات مركبة وكونها تدرك نفسها، فلو فرضنا أن ذاتا ما مركبة ثم عرفنا أنها تدرك نفسها تبين بطلان التركيب فيها وقلنا أنها بسيطة ضرورة وهذا معنى قول ابن رشد: فلو عقل المركب ذاته لعاد بسيطا.[517]

لهذا فقد امتاز ابن رشد بمذهبه في العقل وقال فيه قولا اهتز له علماء اللاهوت في القرن الثالث عشر مسيحي لماذا ؟ لأنه بدأ بشرح رأي أرسطو في العقل الفعال أو المؤثر والعقل المتأثر وخرج بتفسير للعقل لم يقف فيه عند حدود أرسطو حيث يقول عن مقالته في النفس: "إن القوة التي تتلقى المعقولات لا تتأثر بها ولا تنفعل بتأثير، سوى تأثير الإدراك وهذه القوة تعادل قوة الشيء المدرك ويمكن تصورها بطريق القياس."[518] إذن وجدت هذه القوة في الإنسان لا من أجل سلامته بل من أجل وجوده على الوجه الأفضل وهذه القوة هي الأساس للصنائع العملية والعلوم النظرية التي تستقيم للإنسان ومن هنا قسمها إلى عقل عملي وعقل نظري.[519]

وعليه فإن العقل العملي أو القوة العملية هي القوة المشتركة لجميع الأناس التي لا يخلو إنسان منها وإنما يتفاوتون فيها بالأقل والأكثر، أما العقل النظري أو القوة النظرية فيظهر من هذه القوة أنها إلهية جدا وأنها توجد في بعض الناس وهم المقصودون بالعناية .

الصفة الأولى للعقل أنه قوة خالصة منزهة عن الاختلاط بالصورة تدرك المعقولات ولا تتأثر بها. ولا تنفعل، والتأثير الوحيد الحاصل عليها هو تأثير الإدراك. والصفة الثانية للعقل بالإضافة إلى تقدم مجيب بسيطة غير مركبة. وأنه هو الترتيب بذاته والنظام بعينه فلا يحتاج إلى ترتيب. أما الصفة الثالثة أن العقل الهيولي استعداد بغير صور هيولية و هو مادة منفصلة عما عداها من القوى .لأن الاستعداد القائم بالإنسان حيث يقول ابن رشد: "أما الاستعداد فليس ملازما للطبيعة المادة المنفصلة كما ظن الشراح وليس استعدادا صافيا كما ظن اسكندر بمفرده".[520]

لقد امتاز ابن رشد بمبحث عظيم الشأن وهو ما إذا كان العقل الإنساني أو الهيولي أو المتأثر يستطيع الاندماج في الحياة الدنيوية بالعقل الفعال العام. لماذا لأن ارتباط العقل الإنساني بالعقل الفعال العام كارتباط المادة بالصورة حيث قال: "إن العقل بالملكة يدرك العقل الفعال العام وأن العكس مستحيل لأن العقل الفعال العام لو أدرك العقل بالملكة أي العقل الإنساني لطرأ عليه حادث وحيث أن العقل الفعال العام مادة أبدية وليست عرضة للطوارئ فالعقل الإنساني هو الذي يدرك العقل العام ".[521]

---

[515]– **المرجع نفسه** : ص 215 .

[516]– مراد وهبة وآخرون : **المرجع السابق** ، ص 145 .

[517] - محمد عبد الرحمان مرحبا: **المرجع السابق،** ص 760 – 761

[518] - محمد لطفي جمعة : **تاريخ فلاسفة الإسلام** ، دراسة شاملة عن حياتهم وأعمالهم ونقد تحليلي عن أرائهم الفلسفية ،الدار المتحدة للنشر ، بيروت لبنان، ص 162 .

[519] - عبده الشمالي : **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية و أثر رجالها** ، دار صاور ، بيروت ، لبنان ، ط 4 ، 1995 ، ص 671 .

[520]– محمد لطفي جمعة : **المرجع السابق** ، ص 162 .

[521]– **المرجع السابق** ، ص 163 .

أما العقل الإنساني فيدرك العقل الفعال العام. ويرفع ذاته إليه ويتحد به، رغم أنه قابل للفناء لأنه حينما يرفع إليه يشكل استعدادا جديدا. هذا الاستعداد يمكن من إدراك العقل الفعال العام. يمثل ابن رشد على ذلك بقوله: "أن العقل العام كالنار والعقل الإنساني كالهشيم فإذا مست النار الهشيم اشتعل و تحول لهيبا"[522].

وعندئذ يكون الاتصال المباشرو هذا الاتصال لا يكون كاملا إلا إذا وهب الفرد ثلاث مواهب:

1- قوة العقل الهيولي الأصيل و أساسها قوة الخيال .

2- كمال العقل بالملكة ويقتضي بذل جهود في التفكير .

3- الإلهام وهو معونة ربانية تصدر من فضل الله جعلها ابن باجة شرطا أساسيا لاتصال ومن هنا فإذا توافرت هذه المواهب الثلاثة لدى الفرد أمكنه ذلك من الاتصال بالله الموجود الحق الفرد الذي له الوحدانية المطلقة. فالكمال إذن لا يكون بالتأمل والإلهام فقط كما يقول المتصوف وإنما بالدرس والتفكير والتدفع عن الدنايا والشهوات. بعد تكميل العقل المفكر وعن طريق الدرس والاجتهادو المثابرة يصل الإنسان إلى السعادة العليا ومن لا يحققها يهلك بالموت ويلحقه العذاب الأليم. ولهذا لم يقل ابن رشد بأن العقل الهيولي مادة مفردةو إنما هو استعداد بسيط يوجد ويعدم مع الإنسان الذي يولد ويموت، إذن فالشيء الخالد هو العقل الفعال العامو لابن رشد في هذا الفضل على أرسطو لا ينكر، فبالرغم أن الأبحاث التي قام بها أرسطو إلا أنه لم يصرح بهذا القول صراحة، ومن يطلع على الكتاب الثالث في الروح يستنتج مذهب وحدة النفوس من مذهب أرسطو، ويفترض أن السبب من الممكن أن أدى بأرسطو من عدم التصريح بها هو مخالفتها لروح فلسفة المشائين، بل غرابتها بتاتا، ويمكن تلخيص نظرية أرسطو في أن العقل يحتاج في فعله إلى أمرين[523]: الأول اثر خارجي يتلقاه الكائن المفكر بطريق الحس،و الثاني رد فعل يصدر عن الداخل بمناسبة حدوث الأثرو على ذلك فإن الحس يقدم للمفكر مادة التفكير والعقل الصرف، وهو يقدم شكل التفكير أي أن الحسو العقل يشتركان في أحدث العقول فالأول يعطي الموضوعو الثاني يعطي الشكل،و هذه النظرية لا تختلف في شيء جوهري عن النظريات الحديثة في المعرفة التي وصل إليها الفلاسفة في القرن التاسع عشر قبل ظهور برغسون[2] في فرنسا، في ما بعد جاء شراح أرسطو وبسطوا نظرية العقل حسب ما تقتضيه أراء المشاءين، فأبرزوا لنا خمسة مباحث :

1- تمييز بين العقل الفعال و العقل المتأثر.

2- عدم هلاك العقل الفعال أو المؤثر وقابلية الثاني للهلاك.

3- عقل فعال خارج عن الإنسان مثله كمثل شمس العقول .

4- وحدة العقل الفعال .

5- وحدة العقل الفعال مع آخر العقول الدنيوية .[3]

يفرق فلاسفة المسلمين عموما بين العقل العملي و هو يستنبط ما يجب فعله من الأعمال والصناعات والمهن والحسن والقبح، وبين العقل النظري وهو العقل بمعناه الواسع، أي القوى التي تمكن الإنسان من انتزاع صور المحسوسات وتوليد المعقولات والمفاهيم منها، وهذا العقل النظري عندهم مراتب أو قوى: المرتبة الأولى هي العقل بالقوة أي مجرد الاستعداد الذي في النفس لقبول المعاني و الصور. والمرتبة الثانية هي العقل بالفعل، وهو نفس العقل بالقوة و قد انطبعت فيه المعقولات والمعاني المنتزعة من المواد المحسوسة، والمرتبة الثالثة هي العقل المستفاد و هو القوة العقلية التي تمكن الإنسان من إدراك

---

[522] - انعام الجندي : **دراسات في الفلسفة اليونانية العربية** ، منشورات مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة و النشر ، ص 181 .

[523] - محمد علي أبو ريان : **المرجع السابق**، ص418،419 .

المعقولات المجردة التي ليست منتزعة من المادة، كفكرة النفس و الله (...) الخ و المرتبة الرابعة والأخيرة هي العقل الفعال و هو عقل مفارق يخرج العقل من مجرد الاستعداد إلى الفعل وهوعند الفارابي العقل العاشر واهب الصور.[524] هذا فيما يتعلق بقوى العقل التي تسمى عندهم بأنواع العقول.

أما المعرفة عندهم فهي عندهم ثلاثة أنواع رئيسية : معرفة حسية وهي التي نكتسبها بالحواس الخمس، و معرفة عقلية و هي التي تحصل بتجربة المعاني والصور الذهنية من المحسوسات. ومعرفة اشراقية، وهي التي يشرق بها العقل الفعال على العقل البشري .[525]

ولعل من أطرف النظريات الإسلامية في موضوع المعرفة، نظرية الفارابي في النبوة فالنبي عند الفارابي هو شخص ذو مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال و تلقي العلم و المعرفة منه. و العقل الفعال هو الواسطة بين النبي و الله ولكن ليبقى النبي وحده هو الذي يستطيع الاتصال بالعقل الفعال. بل إن الفيلسوف أيضا بإكثاره من النظر العقلي يستطيع الاتصال بذلك العقل، العقل الفعال و يتلقى منه العلوم و المعرفة، وهكذا فالفيلسوف في درجة النبي إن لم يكن في مرتبة أحسن، لأنه يعتمد على العقل لا على المخيلة.[526]

و هكذا فما دام الفيلسوف يستطيع الاتصال بالعقل الفعال مثله مثل النبي، فإن النتيجة هي أنه لا خلاف بين ما يقوله النبي (الدين) وبين ما يقرره العقل، باعتبار مصدر معرفتهما واحد، و كان هذا في الغالب هو الأساس الذي اعتمد عليه الفلاسفة في التوفيق بين الفلسفة و الدين .

أما في الفكر العربي الحديث وخاصة فكر النهضة فإن العقل يحتل مكانة مرموقة، حاول رواد هذا الفكر إبرازاها، وهنا سوف نعرج على بعص هذه النماذج التي حاولت إبراز دور العقل ومكانة العلم ، من أجل تحقيق التقدم والنهضة.

يقول جمال الدين الأفغاني عن العقل: "إن الإنسان من أكبر أسرار هذا الكون... ولسوف يستجلي بعقله ما غمض وخفي من أسرار الطبيعة ... ولسوف يصل بالعلم، وبإطلاق سراح العقل إلى تصديق تصوراته، فيرى ما كان من التصورات مستحيلا قد صار ممكنا"[527].

وهنا بين الأفغاني، أن الإنسان باعتباره الكائن الأسمى والمتميز في هذا الكون، ولديه ما يميزه عن غيره وهو العقل، فهذا العقل هو الذي سيمكنه من التوصل إلى كل ما هو حقيقي وسوف ينهض من السبات الذي يجعل التصورات عنده مستحيلة. كما أن قوله هذا يجعل الأفغاني يخاصم ويعادي كل الفلسفات التي تؤمن بأن في الكون مناطق مغلقة إلى الأبد لا يمكن اقتحامها، فنراه يتساءل قائلا: "وهل يبقى مستحيلا إيجاد مطية توصل الإنسان للقمر، أو الإجرام الأخرى؟ وما يدرينا بعد ذلك ما يأتيه الإنسان في مستقبل الزمان إذا هو ثابر على هذا السير لكشف السر بعد السر من مجموع أسرار الطبيعة التي وجدت إلا للإنسان، وما وجد الإنسان إلا لها".[528]

فقد دعا جمال الدين الأفغاني إلى ضرورة تحرير العقل من الخرافات والأوهام، وتوجيه النفوس وجهة الشرف والطموح ودعم العقائد الدينية بالأدلة والبراهين، وتهذيب الأفراد وتأديبهم، وكلها عوامل متوفرة في الإسلام، فتحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد، فكما يقول جورجي زيدان عن جمال الدين الأفغاني بأنه "مفكر عبقري جمع في عقله ما بين الحكمة الفلسفية والإيمان على طريقة الفلاسفة بجوهريات الإسلام وحقائقه الأولية، في صورتها المبرأة من الخرافات والإضافات". [529]

[524]– محمد عابد الجابري و آخرون : **الإسلام والحداثة** ، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت سنة 2004 ص 142– 143 .

[525]– **المرجع نفسه** ، ص 143 .

[526]– **المرجع نفسه** ، الصفخة نفسها .

[527] . محمد عمارة: **جمال الدين الأفغاني**، دار الشرق، ط2، ص 222.

[528] . طهاري محمد: **مفهوم الاصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده**، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط2، ص: 19.

[529] . **المرجع السابق**: ص: 268.

ويمجد الأفغاني العقل في أفكاره ومناظراته ومناقشاته، وفي تفسيراته فالحكم للعقل والعلم"، وبهذا يحدد موقفه من العقل ليبرز مكانته وأهميته يقول الأفغاني" فالحكم للعقل والعلم، حتى ولو كانت حقائق العلم وأحكام العقل لا ترضى العامة الذين يساندون رجال الدين وتجار الديانات، وذلك لأن العقل لا يوافق الجماهير، وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة من المتنورين".[530]

وهنا نجد جمال الدين الأفغاني ليس منحازا فقط للعقل وإنما جعل العقل حسب الحالات التي تتناقص فيها معطياته والعلم مع ما يؤمن به العامة حيث يقول في باب الاجتهاد والرد على القائلين بإغلاقه "... ما معنى باب الاجتهاد المسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد؟ أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين؟ أو أن يهتدي بالقرآن، قال لا ينبغي وصحيح الحديث أو أن يجد ويجتهد لتوسيع مفهومه منهما والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه؟ ولا ينافي جوهر النص... "[531]، فالاجتهاد يظهر حسب الأفغاني في التوفيق فلا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، أما إذا برز خلاف ما، فذلك دلالة على عجز في تفسير الآيات القرآنية ويقترح الاعتماد على التأويل ويقول: "إن الدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية، فإن كان ظاهره المخالفة وجب تأويله وقد عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المتردين برداء العلماء، حتى أتهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون"[532] بمعنى أن إذا عجز عن تفسير القرآن وأنه لم يوافق الوقائع العلمية كان من الضروري اللجوء إلى التأويل، فهذا الموقف العلمي العقلي الناضج الذي وقفه جمال الدين الأفغاني من هذه المعضلة، لم يكن نابعا من موقف تخصصي ضيق لا يبصر غير تجربته العلمية الخاصة المحدودة والمحددة، ومعطيات عقله فقط، وإنما كان نابعا من إيمان كبير بالإنسان وقدراته، يقول الأفغاني: "الإنسان إنسان، بعقله وبنفسه، ولولا العقل والنفس، لكان الإنسان أخس جميع الحيوانات وأشقاها، لأنه في حياته ضيق مسلكا، وأصعب مجازا...والعقل ما به يستنبط المسببات من أسبابها ويستدل بالعلل من معلوماتها"[533]. فالرجل فكر، وباعتباره إنسان مسؤول يخوض بفكره معركة فلسفية ضد أصحاب التخلف وأهل الجمود، وهذه المعركة لن تقوم من سباتها إلا بإعمال العقل، لأنه ركيزة مثلى، تمكنه من القهر والاستبداد.

حيث جعل استعمال العقل استعمالا تاما في تفسير القرآن فإن بدا لنا أن القرآن يناقض ما هو معروف الآن، علينا أن نفسره رمزيا، إذ أن القرآن يلمح إلى أشياء لم يكن بوسعه شرحها الوافي، لأن العقول لم تكن على استعداد لذلك الأمر "أما الآن وقد بلغ العقل كماله فعليه أن يحاول الكشف عن حقيقة تلك التلميحات، فالقرآن يحتوي مثلا على إشارات خفية إلى العلم الحديث ومخترعاته واكتشافاته كالخطوط الحديدية والكهرباء والمؤسسات السياسية الحديثة التي لم يكن من الممكن قبل الآن فهمها"[534]، ذلك لأن الأفغاني يرى أنه لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية فيقول: "...الجهل وتفشي الجمود في كثير من المرشدين برداء العلماء، حتى أتهم القرآن بما يخالف الحقائق العلمية...والقرآن يجب أن يحل عن مخالفته للعلم الحقيقي"[535]. وهذا ما دفع الأفغاني بالنهوض الذي يخرج الأمة من السبات الذي تعانيه حيث يقول: "إن بقيتم على جهلكم بالتاريخ على هذا الحد، فلا يمكن أن تعرفوا دينكم، ولا نجاح لكم في دنياكم، إن قراءة التاريخ واجب من الواجبات الدينية".[536]

وعليه ومما سبق يمكن القول أن العقل حسب النظرة الأفغانية هي نظرة ايجابية، تدعوا إلى ضرورة البحث عن الحقيقة، هذه الأخيرة التي لا يكون لها منطلق إلا بالرجوع لما يحتويه العقل، العقل الذي يرتكز على خصائص نابعة من التفكير الصحيح.

---

530. محمد عمارة: **مسلمون ثوار**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، سنة 1979، ص :200.
531. علي المحافظ: **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، دط، ص 74.
532. **المرجع نفسه**: ص: 75.
533. جمال الدين الأفغاني: **الأعمال المجهولة**: ت علي شلش، رياض للكتب والنشر،دط، ص 91.
534. ألبرت حوراني : **الفكر العربي في عصر النهضة**: ت: كريم عزقول، دار النهار للنشر بيروت، ص: 159.
535. أنور الجندي: **يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار**، مطبعة الرسالة الحمادية، مصر، 1986، ص 98.
536. أنور الجندي: **الفكر العربي المعاصر في مواجهة التغريب والتبعية الثقافية**، ص 17.

أما الشيخ محمد عبده فنجده من خلال إصلاحاته التي قام بها والتي بينها الإصلاح الدين من أجل تحقيق النهضة الإسلامية قد أولى للعقل مكانة بارزة "إن للدين والعقل مكانة بارزة في فلسفة الشيخ محمد عبده وقد بين في تصوره للإسلام صلات هذا أدين الخاص من كل ما دخل عليه في العصور المتأخرة إذ يقول: إن الإسلام يعتبر من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خبطه وخلطه"[537].

والدين في نظر الإمام محمد عبده يكمل العقل ويقومه ويقول: "إن العقل وحدة لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد الهي، كما لا يستقبل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر...والإسلام يعتمد على العقل قبل كل شيء وقد رفع القرآن من شأن العقل ووضعه في مكانة ينتهي إليه من أمر السعادة، والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع"[538].

ويقرر الإسلام أن الإنسان قادرا على الوصول إلى معرفة الله بالعقل، وهو يستند في دعوته للاعتقاد بوجود الله ووحدانيته إلى استنهاض العقل البشري، ليصل بذلك إلى أن للكون صانعا واجب الوجود عالما حكيما، قادرا على كل شيء، فالإسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحدانيته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي، والفكر الإنساني الذي يجري على نظامه الفطري.

فيقول الشيخ محمد عبده في هذا المجال: "يجب تحرير الفكر من قيد التقليد"[539]. كما يقول أيضا: "وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى... والنظر إلى العقل باعتباره قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هي أفضلها على الحقيقة..."[540].

وتتلخص الدعوة عنده إلى:

- تطهير الدين الإسلامي من المنكرات والبدع.
- إصلاح التعليم العالي في الأزهر.
- تنسيق مبادئ العقيدة الإسلامية في ضوء الفكر العصري الحديث، وحماية الإسلام من النفوذ الأوروبي.

فلم يعول الشيخ محمد عبده إلا على تنبيه العقل البشري وتوجيهه إلى النظر في الكون واستعمال القياس الصحيح والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام، "وأطلق للعقل البشري أن يجري في سبيله الذي سنته له الفطرة بدون تقييد فنبهه إلى خلق السماوات والأرض وتحريك الرياح على وجه يتيسر للبشر أن يستعملها في تسخير الفلك لمنافعه"[541]يقول الله تعالى: " أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يؤمنون" فهو يدعو لإطلاق عنان العقل ليجري شوطه الذي قدر له في طريق الوصول إلى ما كانت عليه الأكوان، وقد يزيد التنبيه تأثيرا في إيقاظ العقل ما يؤيد ذلك من السنة "كما جاء في خبر من سأل النبي عليه السلام أين كان ربنا قيل السماوات والأرض؟ فأجابه عليه السلام: كان في عماء تحته هواء والعماء عندهم سحاب، فنرى القرآن في مثل هذه المسألة الكبرى لا يقيد العقل بكتاب ولا يقف به عند باب ولا يطالبه فيه بحساب فكل ذلك يدعو العقل أن يتدبر ليصل بذلك إلى المعرفة".

كما نجد الشيخ محمد عبده ذهب إلى تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما ويقرر بقوله هذا "اتفق أهل الملة إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في عمله والطريق الثانية، تأويل النقل مع المحافظة

[537] . طهاري محمد، **المرجع السابق**: ص: 22.

[538] . محمد عبده: **رسالة التوحيد**، سلسلة الأنيس للعلوم الإنسانية،دط، ص 88.

[539] . سليم ناصر بركات: **دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، منشورات جامعة دمشق، ج1، ص 141.

[540] . **المرجع نفسه**: الصفحة نفسها.

[541] . الإمام محمد عبده: **الإسلام و النصرانية بين العلم والمدنية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج2، ص ص 101، 102.

على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل"[542] وهنا نجد أن عبده قد أعطى مكانة مرموقة للعقل كما أعطاه الدين، سالكا بذلك سبيلا بذلك سبيلا غير السبيل الذي سلكه المسلمون منذ قرون.

فبهذا الأصل الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعدل النبي صلى الله عليه وسلم مهدت بين يدي العقل كل سبيل، "وأزيلت من سبله جميع العقبات واتسع له المجال إلى غير حد، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم أن لم يسعهم هذا الفضاء؟"[543] وعليه فإن العقل عنده إنما هو مقدم على النقل في الأمور التي لها شواهد، تجعلها كافية بالفرض، "لأن الأصل الأول للإسلام هو النظر العقلي لتحصيل الأيمان، فأول أساس وضع عليه السلام هو النظر العقلي، لأن النظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح، وتقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض". [544]

أما عند زكي نجيب محمود، ونظرا لما قدمه عن الاتجاه العقلي التنويري، محاولا بذلك تنصيبه في معالجة مشكلاتنا، ابتداء من محاولاته لتحديد مفهوم العقل نفسه، إلى محاولة إشاعة النظرة العقلية على نحو ما حددها مبينا مجالات استخدامه.

وغالبا ما يربط مفهوم التقدم بالحضارة، فيعتبره البعض شرطا أساسيا لها، وفي هذا الصدد "يرى مفكرنا أن التقدم يكون في الجانب العقلي وحده وذالك لما ينتجه من علوم وتقنيات جديدة". [545]

"فمسالة العقل تكاد تكون جوهر فلسفته النظرية والتطبيقية، إذ نجد مفهوم العقل والعقلانية مبثوث ومتضمن في كل ما كتب بشكل أو بآخر، ولا تكاد تخلو معالجة نظرية مجردة، أو تطبيقية عملية من تأكيد مفهوم العقل والعقلانية". [546] وهنا تكمن مكانة فكر زكي نجيب محمود في تاريخ الفكر العربي المعاصر، إذ يعتبر الاحتكام إلى العقل بمثابة العلة الكافية والضرورية لأي حالة حضارية، فهو المعيار الحقيقي لأية حضارة، قديما وحديثا، مهما تعددت صفاتها وألوانها .

يحدد زكي نجيب محمود العقل بقوله "أن العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص، يمكن تحديدها وتميزها، والفعل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين ". [547]

"وهو النقلة من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم منها، أو تستدل منها لزومها يقينيا في حالة الرياضة، أو استدلالا ترجيحيا في العلوم الطبيعية... وهو طريقة السير من نقطة الابتداء، إلى نتيجة يوصل إليها"[548] إذن المهم هو النقلة ذاتها، لا بدايتها، ولا هدفها، ذلك إن الهدف – كما يقول– هو عملية إرادية تتم بالرغبة أو بالجانب العاطفي من الإنسان، فمعنى العقل أو الوقفة العقلية، يتحدد بإدراكية الشيء، متبعة بخطوة تقف على كشف ما يضمره ذلك لشيء، لأن أداة العقل غير أداة الإدراك، فالعقل عن خطوات هادفة إلى كشف السبل للوصول إلى ما نريده، والإدراك معرفة مباشرة تتم بين الذات العارفة والشيء المعروف، فالعقل هو إنتقالة دائمة سواء من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها، ومن شاهد محسوس إلى ما يترتب عليه ويبتعد.

إذن العقل هو"استخدام منهج الاستدلال، لاستخراج محتوى النصر بالتحليل والتحليل عملية عقلية.

- قراءة الشواهد الحسية قراءة تؤدي إلى فهمها وتعليلها على نحو يكون من شأنه حل المشكلة الطارئة.
- النظر إلى القيم، والقيم الأخلاقية بصفة خاصة نظرة موضوعية مطلقة"[549].

---

[542] . طهاري محمد: **المرجع السابق**: ص 23، 24.

[543] . محمد عمارة: **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، ج3، ص ص 282، 283.

[544] . عاطف العراقي: **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدينة**: ت عاطف العراقي: دار مصر المحروسة، دط، ص 116.

[545] . زكي نجيب محمود: **ثقافتنا في مواجهة العصر** ط3، 1979، ص196.

[546] . محمود امين العالم : **الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر** ، دار الثقافة الجديدة،القاهرة،ص309.

[547] . زكي نجيب محمود:**تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت،ط 6 ،1980، ص135.

[548] . زكي نجيب محمود:**المنطق الوضعي**، ج1، ج2، مكتبة الإنجلو المصرية،ط4،1966، ص189.

[549] . زكي نجيب محمود:**المرجع السابق** ص 313.

ويرى الدكتور محمود أمين العالم أن تعريف الدكتور زكي نجيب محمود للعقل يقترب من تعريفه للقانون العلمي، إذ يعترف القانون العلمي بأنه "ليس قضية حتى يجوز وصفه بالضرورة أو بالاحتمال، بالإطلاق أو بالانحصار بل هو تعليمات يسترشد بها الباحث في طريق سيره خلال الظواهر الطبيعية"[550].

وخلاصة القول هي أن العقلانية، عملية إجرائية خالصة، بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها، وله جانب براغماتي نفعي يمارس في مجال العلم خاصة، وفي حدوث شواهد ومدركات حسية، وخال من آية دلالة اجتماعية أو تاريخية، بل هو مجرد عام للحضارة وليست له "أية دلالة إبستيمولوجية معرفية بل هو سواء بسواء كالقانون العلمي مجرد تعليقات إجرائية لتسير الوصول إلى غاية ما، دون أي تعبير عن حقيقة موضوعية أو عن امتلاك معرفي لضرورة خارجية متحققة" حقا إن العقلانية مكنت الغرب من الوصول إلى ما يبتغونه، بوضعها ذات طابع نفعي، وذلك باعتمادهم العقل أداة في مجال العلم، وزكي بجيب محمود في دعوته إلى العقلنة، كان واضعا نصب عينيه الحضارة الغربية المثل الأعلى، حيث قصرت العقل في مجال العلوم الطبيعية والرياضية، متجاهلة ما تحتويه هذه البنية العقلانية، خلوها الرؤية الإنسانية، باستخدامها التكنولوجيا، استخداما إجرائيا، فالعقل الذي حدده زكي نجيب محمود "ليس جوهرا ميتافيزيقيا ينتج الوجود بل هو سلوك يسعى في جوهره إلى تكريس فاعلية الإنسان في الطبيعة والمجتمع"[551]، وقد حدده وفق معالم الوضعية المنطقية والعلم معتقدا أنه يمكن تجاوز واقعنا الراهن بالعلم والتكنولوجيا فالنظرة العقلية تستهدف استنتاج حقائق جديدة متميزة عن تلك التي كانت بحوزتنا سابقا ويتم ذلك عبر "القفزة من المفرد إلى العام ومن المتحيز إلى المجرد"[552].

ويرى زكي نجيب محمود أن النظرة العقلية تلجأ إلى التحليل الذي هو ركن ركين من الأركان التي يقوم عليها العلم المعاصر، فالفاعلية العقلية وظيفتها رسم الطريقة المؤدية إلى الكشف عن المنطق اكتشاف المعرفة العلمية و"مهمة العقل أن يفض الأغلفة التي تستر المعاني داخل رموزها، إخراج الكوامن لنأخذ منها ما نريد ونرفض مالا حاجة لنا به ونكشف عن تلك الروابط التي عساها أن تكون قائمة بين مجموعة الأشياء التي تلقتها حواسنا"[553].

أما طه حسين فيرى "أن فحوى أوربا الحديثة في أنها سجلت نفسها أعلى مرحلة بلغها هذا التطور مرحلة تحقيق التوازن المثالي الذي يترك للعقل حريته في حكم العالم الاجتماعي، وإخضاع الطبيعة بتطبيق العلم ومن الشرائع التي تستهدف السعادة البشرية وإقامة حكومات تتحرم القانون وتوفق بين المصالح"[554]. وهذا الأمر إن دل على شيء فهو يدل على أن طه حسين تأثر كثيرا بالفكر الأوربي الذي يتطلع إلى إعطاء خاصية العقل في كونه حرا ،وحريته لا تكون إلا إذا انفصل عن كل ما هو مرتبط بالشرع، فالسعادة تكون من خلال الشرائع والحكومات هدفها هو إقامة القانون الذي يحقق مصالح أفراد البلاد.

فالدين في منهج طه حسين إنما وجد لبعث الطمأنينة في نفوس البشر، بما يكشفه من حقائق عن الكون مغلفة برموز ذات قوة وتأثير، هذه الرموز يجب تقييمها حسب نتائجها، أي بمقدار ما تزيد من قوة الفرد أو الأمة، وتأسيسا على ذلك وضع طه حسين على نفسه، ولمدرسته من بعده الأصول التي ينبغي أن تنهض عليها دراساتهم وهي أصول ترجع إلى جانبين:

- جانب عملي: يتصل بفحص المادة التاريخية وتحقيقها واستنباط دلالتها في دقة التفسير والتحليل، ومعرفة الظروف التي أحاطت بها والمؤثرات المختلفة التي أثرت في منشئها وبيان الصلات بينهم وبين محيطهم وعصرهم.
- جانب فني : "يتمثل بنقد المادة التاريخية وتصوير شخصيات أصحابها وما تحدثه في نفس قارئها من متعة فكرية وعقلية وهو الجانب الذي يحيل التاريخ إلى عمل أدبي ممتع يلذ الشعور والعقل إذ ترى من خلاله

[550] . محمد بلعزوقي:**مفهوم العقل عند زكي نجيب محمود**، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن معهد الفلسفة، 1996، ص169.

[551] . محمد بلعزوقي: **المرجع السابق**، ص169.

[552] . زكي نجيب: **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**، دار الشروق،القاهر، ط3، 1981 ص363.

[553] . زكي نجيب محمود: **في مفترق الطرق**، دار الشروق القاهر،ط2،1993 ص،ص 322،321

[554] . **المرجع السابق**، ص45.

خصائص المؤرخ التسجيلي فشخصيته كأديب تبدو من خلاله كتابته للتاريخ، حين يعطي فيه من ملكاته الفكرية والروحية"[555].

فقد راعى طه حسين تغيير وتطوير العقل الإنساني والثقافة السائدة في الفكر العربي والإسلامي لذلك توجب التعبير عن قادة الإسلام العظام بتعبيرات جديدة .

فالأوروبيون حسب طه حسين يضحون بكل شيء في سبيل معتقداتهم، وليس صحيحا أن الغرب مادي كما يظن الشرقيون، فانتصارات الغرب المادية إنما هي من نتاج عقله وروحه، والملحدون أنفسهم يموتون في سبيل معتقداتهم فالجانب العقلي والروحي عند الغرب منبع للتقدم حيث يقول:"... علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات علينا أن نسير سيرة أوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب"[556].

المبحث الثالث: الديمقراطية.

كما اقتبس رواد النهضة مفهوم الحرية الأوربي، اقتبسوا أيضا مفهوم الديمقراطية كجزء منه يتعلق بالحرية السياسية، فنشروا مفهوم الديمقراطية كشكل من أشكال الحكم مقابل الحكم الفردي والاستبداد الذي يصفه المفكرون الأوائل به حكام الشرق العامة، الأوائل منهم والأواخر. اذ يقسم الأفغاني الحكومات ويجعلها ثلاث أقسام : الحكومات القاسية، والحكومات الظالمة، والحكومات الرحيمة، ويجعل من الحكومات الظالمة (غالب الشرقيين في الأزمان الغابرة والأوقات الحاضرة وكذلك أكثر الغربيين في الدهور الماضية ومنها أيضا الحكومة الانجليزية الآن في البلاد الهندية)[557]. اما الدول الغربية الأخرى فهي من الحكومات المتنطعة، وإن كان مصطلح الديمقراطية لم يكن مستعمل من قبل رواد النهضة الأوائل إلا أن مفهومها في تقييد الحاكم بالمجالس النيابية كان من الدعوات التي شغلتهم كثيرا، بل كانت على رأس معظم أعمالهم، من اجل إحداث التغير المطلوب،وإن كانوا لم يكثروا من التفاصيل في شكل الحكم المطلوب من حيث كونه ملكيا أم جمهوريا، غير أن الشكل الجمهوري الفرنسي آنذاك لم يبعد عن طموحاتهم خاصة الدعاة من ذوي الثقافة الفرنسية الذين انبهروا به.

فالطهطاوي، كان يسمي الجمهوريين الحربيين أنصار الحرية والعدل والمساواة . غاضا الطرف من ما شاهده من أفعالهم الوحشية في ثورتهم ضد الملك شارل، ورغم استمرار احتلالهم للجزائر وعدم الانسحاب منها، وهم دعاة الحرية والتحرر فقد ظل يصفق لهم ويعجب بهم. أما الأفغاني فرغم إعجابه بالحكم الجمهوري إلا أنه لم يجعله أساسا لدعوته، بل لم يذكره ألا قليلا. وكل اهتمامه كان منصبا على تقويض الحكم القائم آنذاك ولم يهمه كثيرا بعد ذلك التفاصيل، هذا غير أنه من غير المستبعد أنه كان يرى لنفسه مكانا في نظام الحكم، يخلف السائد، كخليفة للمسلمين، والدعوة للجمهورية لا تتسق وهذه الأهداف ! وقد يكون ذلك لأن الحكم الجمهوري لم يكن سائد في أوربا التي يراد للأمة إتباعها خطوة بخطوة. هذا غير انه شكل من الحكم لم يكن مقبولا من الشرقيين آنذاك كما ذكر هو نفسه فقال:

(أن طول مكوث الشرقيين تحت نير استبداد المستبدين الذين كان اختلاف أهوائهم الناشئ عن تضاد طبائعهم وسوء تربيتهم مع عدم وجود رادع يردعهم، ومانع يمنعهم، وقوة خارجية تصادمهم في سيرهم، سببا أوجب التطاول على رعاياهم وسلب حقوقهم... وان امتداد زمن توغلهم في الخرافات التي تزيل البصيرة...ومداومتهم من أحقاب متتالية على معاوضة العلوم الحقيقة التي تكشف القلم عن أن يجري على قرطاس بيد شرقي في البلاد الشرقية، يذكر الحكومة الجمهورية وبيان حقيقتها

[555] . صلاح زكي أحمد : **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، مركز الحضارة العربية ، القاهرة : ص185 .

[556] . **المرجع نفسه**: ص 187، 186.

[557]-علي شلش: **الأعمال المجهولة، الأفغاني**،ص65

ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها ... وتصده عن ان يرقم على صفحات الأوراق ويكشف عن ماهية الحكومة المقيدة ويوضح فوائدها وثمراتها... ولهذا اضربنا عن ذكرها)[558]

ولذالك اكتفى الأفغاني بشرح مفصل للحكومة الرحيمة التي يدرها حكام حكماء (يدركون ببصيرتهم الوقادة مصالح العباد ومناهج تعمير البلاد ودفع المفاسد الداخلية والاعداء الخارجية ويشعرون بأن إستكمال سعادة المملكة وصيانة استقلالها، لا يكونان إلا بإرتباطاتها السياسية وعلائقها التجارية مع الممالك الأخرى، وأنها لا تتم إلا برجال عارفين دعاة متبصرين لأوطانهم...)[559].

لو نظرنا إلى أقواله هذا وفق منظومة فكرية متناسقة، كان العمل جاريا على نشرها آنذاك لوجدنا أن كلامه هذا يصبح دعوة مشبوهة، إذ هو اكد على عدم وجود رادع للحكام من ذاتهم والتي تتضمن عقيدتهم . مما يجعل الكلام تأكيدا على عجز الدين ليس كنظام للحياة فقط و إنما عجزه أيضا كرادع يمنع الظلم و إستبداد،و هو مكان الأوربيين يؤكدون عليه لإظهار عجز الدين وتبرير فصله عن الحياة برمتها. هذا بالإضافة إلى التعرض للدين بإعتباره من الخرافات التي تزيل البصيرةو الدعوة إلى العلوم الحقيقة التي لم تكن تعني آنذاك إلا العلوم الأوربية .و إعطاء الحق لقوة خارجية أن تصادمهم يتسق تماما مع ما كان يريدا للأوربيين آنذاك بتأكيدهم على أنهم لا يهددون الشعوب ولا عقائدها و لا يبغون شيئا من غزوهم بجميع أشكاله إلا مصادمة الحكام ووقفهم عند حدهم لإنقاذ المسلمين من إستبدادهم و ظلمهم .و هو أمر ذكره عبده بعد ذلك في دفاعه عن الإنكليز ضد المطالبين بالجلاء وبرر وجودهم بكونهم هم وحدهم الذين يحولون بين الخديوي والاستبداد بالمصرين وهدر حقوقيهم وتبديد ثرواتهم. كما نجد في أقواله تأكيدا لمطالب الأوربيين بالانفتاح على التجارة معهم والارتباط بهم بعلاقات سياسية وتجارية وهي أمور كما يرى لا يمكن تحدث إلا برجال عارفين ودعاة متبصرين .

ولكنه وإن كان لم يدع إلى الحكم الجمهوري إلا انه أكد كثيرا على رفض الحكم الفردي. ففي محاورة متخيلة بين الهرة وإنسان ظهرت في صحيفة أبو نظارة زرقا، صادرة في باريس 21 أكتوبر 1889 قال لسان الهرة مخاطبا الإنسان: (.... طبعتهم على حب العبودية والرق. فان الحر يستنكف أن يكون خضعا لشخص واحد وأنتهم اجتهدتم لأن تصيروا عبد العبيد. ومع ذلك ان كباركم هؤلاء قد تسلطوا على نفوسكم وأرواحكم يبيعونها إلى الحروب والمقاتلات ... كل ذلك في تحصيل شهوة سلطان أو فخر كبير...)[560]

ولم تكتف الأفغاني بالدعوة النظرية لتقييد الحكم بواسطة الأحزاب والمجالس النيابية على الطريقة الأوربية بل هو انتمى إلى الأحزاب ألف وأحزابا وساعد على تشكيل أحزاب أخرى. وكانت دعوته لتأليف الأحزاب و إحداث المجالس النيابة هو السيف الذي أشهره الأفغاني في وجه الحكام المسلمين وعلى رأسهم السلطان عبد الحميد وشاه إيران وخديوي مصر. ورغم أن دعوته كانت منسوخة عن أوربا ومتسقة مع خططها للتغير الذي تريد إحداثه في الأمة الإسلامية إلا أنه يلبسها لباس الإسلام والشرع على أساس أنه الحكم الشورى الذي يوجبه الشرع الإسلامي .ولكن سيفه هذا لم يكن يستخدمه كما يبدو من أقواله المتناقضة، الإحقاق حق وتحقيق مصلحة عامة وجود مجلس نيابي، ألا أنه من جهة أخرى، وحتى قبل أن تحدث الانتخابات يعيب فيها ويقلل من جدواها فهو، مثلا، قد نصح الخديوي توفيق بألاسراع (في إشراك الأمة في الحكم البلاد على الطرق الشورى) فقال: (...فتأمرون بإجراء انتخابات نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبإرادتكم...)[561]. ولكن في مكان أخر يصف الطبيعة الانتهازية التي سيكون عليها النواب عن الأمة وممثليها حتى قبل تشكيل المجلس إذا يقول:(سترون عما قريب إذا تشكل المجلس النيابي المصري سيكون ولاشك بهيكلة الظاهري مشابها للمجلس النيابية الأوربية. بمعنى أن أقل ما سيوجد فيه من الأحزاب حزب للشمال وحزب لليمين. ولسوف ترون إذا تشكل مجلسكم أن حزب الشمال لا أثر له في ذلك المجلس.

[558]- **المصدرالسابق**: ص 63

[559]- **المصدرالسابق** : ص68

[560]- **المصدرالسابق** :ص 28.

[561]- عزت قرني: **العدالة والحرية في فجر النهضة العربية**، ص.25-251

لأن أقل مبادئه أن يكون معارضا للحكومة، وحزب اليمين أن يكون من أعوانها...) ولكن متى تشكل ذلك المجلس الموهوم فترون أن (كل عضو فيه يفر من أن يكون من حزب الشمال... فراره من الأسد إلى حزب اليمين.... ونائبكم سيكون على مقتضى ما مر من مهيئات مصيركم... هو ذلك الوجيه ألذي امتص مال الفلاح بكل مساعديه، وذلك الجبان البعيد عن مناهضة الحكام الذين هم أسقط منه همة، ذلك الرجل الذي يرى في إرادة القوة جائزة كل خير وحكمة، ويرى في كل دفاع عن وطنه ومناقشته للحساب قلة أدب وسوء تدبير وعدم حنكة وتهور ... فعدم مثل هذا المجلس خير من وجوده)[562].

وقد نهج عبده نهج أستاذه في الدعوة إلى المشاركة الحاكم من خلال المجلس النيابية قبل الاحتلال الإنكليزي لمصر، إلا أنه بعد الاحتلال الإنكليزي لم يعد يرى في المجالس هذه الحل الأمثل . لأن الشعب المصري في ذلك الوقت كما صار يؤكد لم يكون من النضج ما جعله قادرا على حكم ذاته . مع أنه بعد ذلك بعدة سنوات دعا مع الأفغاني ومع عرابي إلى مجلس النيابي وقال أنه لم يعد هناك ما يمنع المصريين من أن يكون لهم مجلس على غرار المجالس النيابية في الأمم الأوربية المتقدمة . ولذلك اقترح أن تكون هناك مجالس بلدية وهي بعد ذلك تتطور إلى مجلس نيابي. حتى عندما اقترح الشيخ علي يوسف على الجمعية الوطنية، وأثناء الاحتلال، إنشاء حكومة برلمانية اعترض عبده على ذلك واعتبره مكيدة ضد الأمة [563]. وان دل هذا التناقض في سلوك كل من الأفغاني وعبده في هذه المسألة-كما في غيرها - على شيء فإنما يدل على فقدان الأسس النظرية والجذور الأصيلة في دعوتهم هذه. فهم لبسوها لبوسا خارجيا يتسق وخطة التغير الأوربية و التي تقوم قبل كل شيء على إثارة عدم الرضا عن الوضع السائد ولإضعاف الحكم الوطني في البلاد، تمهيدا للغزو الأوربي، فعدم وجود المجالس النيابية خطأ كبير واستبداد مقيت يجعلونه مصدرا أساسيا لإثارة عدم الرضا بين الرعية، وبوجوده هذه المجالس لا بد أيضا أن يكون فيها ما يعيبها، بالحق او بالباطل، من أجل استمرار عدم الرضا مما يضعف الحكومة ويسهل أمر الهيمنة الأوربية عليها.

وكما اقتبس الأفغاني وعبده مفهومها عن الحرية والديمقراطية من أوربا فكذلك فعل كل مفكرو النهضة ودعاة التجديد في العالم العربي والإسلامي. مثل أديب إسحق والبستاني الخ.... ولكن أكثر هذه الدعوات تركيزا كانت في كتاب طبائع الاستبداد لعبد الرحمن الكواكبي والذي نشرته الصحف المصرية. وإن كان ما جاء فيه لا يختلف كثيرا عن دعوة الآخرين إذ جاء على النسق الذي اتبعه كل من الأفغاني وعبده، شرح فيه الاستبداد واقترح نوعين من الحكم المقيد مشابها للحكم في أوربا بل منسوخا عنه، وألبس الفكرة لباس إسلاميا على أساس أنه حكم الشوري الإسلامي تماما كما فعل الأفغاني وعبده. وكما اقتبس كل من الأفغاني وعبده مفهوم الديمقراطية- مثل كل مفاهيم الأخرى - من الماسونية وفروعها وأحزابها فكذلك فعل الكواكبي الذي اقتبس الكاربوناري -الفحامين- ومن متنظريهم وخاصة متنظرهم فتورى الفيري الذي جاء ذكره في الكتاب، إذ قال (... ذكر المستبدين بما أنذرهم به الفياري المشهور حيث قال لا يفرحن المستبد بعظيم قوته ومزيد احتياطه. فكم من جبار عنيد جند له مظلوم صغير). فخرج كتاب الكواكبي، طبائع الاستبداد نسخه من الفكر الأوربي حتى أن الأستاذ إبراهيم سليم النجار قال: (إن طبائع الاستبداد أعاد إلى ذاكرته كتاب. العقد الاجتماعي لجان جاك رسو....)[564]. وقد فسر العقاد هذا التشابه بكون مقلات الفيرى فيها اثر اطلاعه على روسو ومنتستكيو وميكافيلي[565] وبكون الكواكبي كان على معرفة بكتاب فيرى ليس من خلال إطلاعه على ترجمة تركية له كما يعتقد البعض بل من خلال الايطاليين الذين كانوا منتشرين آنذاك في سواحل البحر الأبيض والأحمر ينشرون فيها أنديتهم السرية التي تنتمي إلى الطوائف الفحامين وتحاول أن تزاحم في ميادين

562- **المرجع السابق**: ص 249
563- **المرجع السابق**: ص 143-135

564- العقاد: **الرحالة الكواكبي**: ص 130
565- **المرجع السابق**: ص33

السياسة التي تنتمي إلى طوائف الماسون . البنائين الأحرار التي غلب عليها في الشرق الانجليز والفرنسيين). وسيرة الكواكبي كما يؤكد العقاد تدل على علاقة الوثيقة بهؤلاء، علاقة (...تمتد من الصحبة إلى التواطؤ على السياسة الخفيفة)[566].

وهكذا انتقل الفكر الاوربي الذي أطلق عليه الديمقراطية إلى الأجيال اللاحقة من خلال ذات القنوات التي انتقل بها إلى الأوائل من النهضويين، فانتشر مفهوم الديمقراطية وهو لفظ يوناني يتكون من كلمتين: احدهما تعنى الشعب وأخراهما تعني الحكم ليصبح معنى الكلمة المركبة هذه حكم الشعب.

وان كان حكم الشعب هذا كما نشر مفهوم الأوربيون بواسطة تلامذتهم وقنواتهم المختلفة، يعتمد على تعدد الاحزاب و على أساس حرية الفكر والانتخابات المباشر أو غير المباشر للمجالس النيابية التي تعمل كسلطة تشريعية تقيد الحكم الحاكم وتشرف عليهم وتحاسبهم وتقف بينهم وبين الاستبداد بالأمة ومصالحها، إلا أن ذلك لم يصلح إلا على نطاق ضيق محدود جدا. فما أكثر ما انفرد الحزب الحاكم او الشخص واحد بالحكم وأخضع الشعب كله، وباسم الشعب لارادته المستبدة ومع ذلك ظل النظام يدعي الديمقراطية ويدعي الحكم باسم الشعب. فلم تمنع الديمقراطية الاوربية هذه . وفي موطنها . سواء أذات الحزب الواحد ام ذات الاحزاب المتعددة من ظهور مستبدين قساة مثل لينين وستالين ... وتيتو و هتلر وموسوليني وكثير غيرهم ممن ينتظر من التاريخ ان يكشف عنهم اقنعتهم.

اقتبس رواد النهضة مفهوم الديمقراطية كجزء منه يتعلق بالحرية السياسية فنشروا مفهوم الديمقراطية كشكل من أشكالا الحكم مقابل الحكم الفردي والاستبداد الذي يصف المفكرون الأوائل به حكام الشرق عامة، الأوائل منهم والأواخر إذ يقسم الأفغاني الحكومات ويجعلها ثلاثة أقسام، الحكومة القاسية، الحكومة الظالمة، الحكومة الرحيمة، ويجعل من الحكومة الظالمة "غالب الشرقيين في الأزمان الغابرة والأوقات الحاضرة وكذلك أكثر الغربيين في الدهور الماضية ومنها أيضا الحكومة الانجليزية، الآن في البلاد الهندية"[567]. أما الدول الغربية الأخرى فهي من الحكومات المنتظمة، وان كان مصطلح الديمقراطية لم يكن مستعملا من قبل رواد النهضة الأوائل إلا أن مفهومها في تقييد الحاكم بالمجالس النيابية، كان من الدعوات التي شغلتهم كثيرا بل كانت على رأس معظم أعمالهم، من اجل إحداث التغيير المطلوب، وان كانوا لم يكثروا ثمن التفاصيل في شكل الحكم المطلوب من حيث كونه ملكيا أم جمهوريا.

فالطهطاوي كان يسمى الجمهوريين الحريين أنصار الحرية والعدالة والمساواة غاضا الطرف عهن ما شاهده من أفعالهم الوحشية من ثورتهم ضد الملك شارل، ورغم استمرار احتلالهم للجزائر وعدم الانسحاب منها وهم دعاة الحرية والتحرر فقد ظل يصفق لهم ويعجب بهم أما الأفغاني فرغم إعجابه بالحكم الجمهوري إلا انه لم يجعله أساسا لدعوته بل لم يذكره إلا قليلا وكل اهتمامه كان منصبا على تفويض الحكم القائم آنذاك، ولم يهمه كثيرا بعد ذلك التفاصيل هذا غير انه من غير المستبعد انه كان يرى لنفسه مكانا في نظام الحكم يخالف السائد كخليفة للمسلمين والدعوة للجمهورية لا نتسق وهذه الأهداف، وقد يكون ذلك لان الحكم الجمهوري لم يكن سائدا في أوروبا التي يراد للأمة إتباعها خطوة بخطوة هذا غير انه شكل من الحكم لم يكن مقبولا من الشرقيين آنذاك كما ذكر هو نفسه فقال: "إن طول مكوث الشرقيين تحت نير استبداد المستبدين الذين كان اختلاف أهوائهم الناشئ عن وتضاد طبائعهم وسوء تربيتهم مع عدم وجود رادع يردعهم، ومانع يمنعهم وقوة خارجية تصادهم في سيرهم، سببا أوجب التطاول على رعاياهم وسلب حقوقهم،...كل هذه الأسباب تمنع القلم عن أن يجري على قرطاس بيد شرقي في البلاد الشرقية يذكر الحكومة الجمهورية وبيان حقيقتها ومزاياها وسعادة ذويها الفائزين بها..." [568] ولذلك اكتفى بشرح مفصل للحكومة الرحيمة التي يديرها حكام يدركون ببصيرتهم مصالح العباد ومناهج تعمير البلاد ودفع المفاسد الداخلية والأعداء الخارجية ويشعرون بان استكمال سعادة المملكة وصيانة استقلالها لا يكونان إلا بارتباطاتها السياسية وعلائقها

---

[566]- **المصدرالسابق** :ص 133-134

[567] . علي شلش: **عبده سلسلة الأعمال المجهولة**، لندن، رياض الرايس للكتب والنشر، د ط، ص 65

[568] . علي شلش: **مرجع سابق**، ص 63.

التجارية مع الممالك الأخرى، ولو نظرنا إلى أقواله هذه وفق منظومة فكرية متناسقة فهو أكد "على عدم وجود رادع للحكام من ذاتهم والتي تتضمن عقيدتهم، مما يجعل الكلام تأكيدا على عجز الدين ليست كنظام للحياة فقط وإنما عجزه أيضا كرادع يمنع الظلم والاستبداد"[569] وهو ما كان الأوروبيون يؤكدون عليه لإظهار عجز الدين وتبرير فصله عن الحياة برمتها بالإضافة إلى التعرض للدين باعتباره من الخرافات التي تزيل البصيرة والدعوة إلى العلوم الحقيقة التي لم تكن آنذاك إلا العلوم الأوروبية وهو ما ذكره محمد عبده بعد ذلك في دفاعه عن الانجليز ضد المطالبين بالجلاء وبرر وجودهم بكونهم هم وحدهم الذين يحالون الاستبداد بالمصريين وهدر حقوقهم وتبديد ثرواتهم كما نجد في أقواله تأكيدا لمطالب الأوروبيين بالانفتاح على التجارة معهم والارتباط بهم بعلاقات سياسية وتجارية وهي أمور لا تحدث إلا برجال عارفين ودعاة متبصرين ولكنه وان كان لم يدع إلى الحكم الجمهوري إلا انه أكد كثيرا على رفض الحكم الفردي، ولم يكتف الأفغاني بالدعوة النظرية لتقييد الحكم بواسطة الأحزاب والمجالس النيابية على الطريقة الأوروبية بل هو انتهى إلى الأحزاب وألف أحزابا وساعد على تشكيل أحزاب أخرى وكانت دعوته لتأليف الأحزاب السيف الذي أشهره الأفغاني في وجه الحكام المسلمين وعلى رأسهم السلطان عبد الحميد وغيرهم، ورغم أن دعوته كانت منسوخة عن أوربا ومتسقة مع خططها للتغيير الذي تريد إحداثه في الأمة الإسلامية إلا انه يلبسها لباس الإسلام والشرع على أساس انه الحكم الشوري الذي يوجبه الشرع الإسلامي ولكن سيفه هذا لم يكن يستخدمه كما يبدو من أقواله المتناقضة.

وقد نهج عبده نهج أستاذه في الدعوة إلى مشاركة الحاكم ن خلال المجالس النيابية قبل الاحتلال الانجليزي لمصر، إلا انه بعد الاحتلال الانجليزي لم يعد يرى في المجالس هذه الحل لان الشعب المصري في ذلك الوقت كما صار يؤكد لم يكن من النضج ما يجعله قادرا على حكم ذاته "لذلك نجده قد اقترح أن تكون هناك مجالس بلدية وهي بعد ذلك تتطور إلى مجلس نيابي "[570] اقتبس الأفغاني وعبده مفهوما الحرية والديمقراطية من أوروبا فكذلك فعل كل مفكري النهضة ودعاة التجديد في العالم العربي والإسلامي مثل أديب إسحاق والبستاني وغيرهما ولكن أكثر هذه الدعوات تركيزا كانت في كتاب طبائع الاستبداد للكواكبي والذي نشرته الصحف المصرية، وان كان ما جاء فيه لا يختلف كثيرا عن دعوة الآخرين إذ جاء عن ذات النسق الذي اتبعه الأفغاني وعبده، شرح في الاستبداد واقترح نوعين من الحكم المقيد مشابها للحكم هفي أوربا بل منسوخا عنه، والبس الفكرة لباسا إسلاميا على أساس انه حكم الشورى الإسلامي تماما كما فعل أديب إسحاق أن اشتغال رواد النهضة العربية بالديمقراطية الأوروبية افقده التفكير والتمعن في جوهرها فانبهروا دون أن يدركوا أنها:

لم تنتج الديمقراطية إلا ذات ضالة كما يؤكد محمد إقبال جعلت الناس في صراع دائم "فهو في حلبة الفكر، في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجافة وحبه للمال حبا طاغيا تقتل ما فيه من نضال سام شيئا فشيئا....فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده"[571] فحاول البحث عن ذاته في الفلسفات المختلفة ولكن لم تستطع الفلسفة العقلية ولا الفلسفة الواقعية أن تشفيه كما لم تستطع لا الاشتراكية ولا الديمقراطية ذلك كما يؤكد محمد إقبال أن ديمقراطية الأوروبيين لا تعرف التسامح وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني مما يجعل أوروبا اكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان فالديمقراطية كما يراها البعض لها أنياب ومخالب وإنها أشرس من الديكتاتورية وقد شكي الكثير من الغربيين من زيف الديمقراطية التي توجهها قوى ظاهرة وخفية لمصالح فئات معينة"[572]

مقومات الديمقراطية .

[569] . **المرجع السابق**، ص 68.

[570] . **المرجع السابق**، ص 68.

[571] . محمد الباهي: **الفكر الإسلامي الحديث وصلة بالاستعمار الغربي**، القاهرة، د ط، ص ص 382- 386.

[572] . محمد مزالي: **دراسات في الفكر العربي**،الشركة التونسية للتوزيع، تونس، د ط، ص 235.

قال شاه إيران السابق رضا بهلوي لسيرون سالزبرجر، أن ديمقراطية النظام الغربي تصبح أداة هدم وتخريب فقط إذا طبقت في الدول المتخلفة، وهو ليس الوحيد منهم الذي يعتقد هذا الاعتماد فهناك الكثير من الحكام ومن المفكرين من يرى رأيه وكل له سببه، واغلبهم يرى ذلك بسبب جهل الشعب وتخلفه مما يجعله غير مهيأ لممارسة الديمقراطية وكان عبده مثلا يرى هذا الرأي وهو تفسير ابعد ما يكون عن الحقيقة، وذلك لان "معظم شعوب الدول المتقدمة حتى وان كانت نسبة الأمية فيهم تنعدم أو تكاد، إلا أنهم في ممارستهم للديمقراطية يقعون في حبائل أهل السياسة بذات السهولة التي يقع فيها أبناء الشعوب التي يرونها مختلفة"[573] فلا يعصم شعوب الدول المتمدنة القليل الذي تعلموه مع القراءة والكتابة وان أخذنا بنظر الاعتبار دهاء ومكرساتهم ووسائلهم وتقنياتهم في ابتزاز الأصوات وقارنا الفجوة بين شعوبهم دعاة السياسة عندهم مع الفجوة بين شعوبنا ودعاة السياسة عندنا لما رجحت كفة الشعوب المتقدمة عن شعوب الدول النامية أو المتخلفة، ولكن مع ذلك تبقى الديمقراطية الغربية أداة هدم وتخريب في بلادنا وذلك لسببين عقائدي وتنظيمي.

السبب العقائدي: لقد انتشرت في البلاد عقائد مختلفة ومستوردة وتنطلق من فلسفات مادية مختلفة اختلافا تاما من فلسفة الأمة الدينية الإلهية "فقسمت الأمة عقائديا إلى قسمين يصعب تلاقيهما هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن هذه العقائد المستوردة تختلف في بعض جوانبها، فيما بينها اختلافا حادا، جعلها في تنافس وتناحر مستمر في موطنها الأصلي"[574] فنقلت هذا التنافس والتناحر إلى بلادنا، ولما كان تنافس هذه العقائد أساسا متمحور حول إحراز السبق في الهيمنة الفكرية قبل غيرها على بلادنا، فقد صار التنافس العقائدي أقوى واعنف مما هو في موطنها مما زاد في تشتت الأمة ووسم خلافات أصحاب العقائد هذه من أبنائها بالعنف، وقد انتظمت هذه العقائد في أحزاب وتجمعات وبالتالي صارت هذه الأحزاب تابعة لهذه أو تلك من الدول المصدرة لهذه العقائد، " مما يقلل من فاعلية المجلس النيابي أن تشكل وانضم إليه أصحاب العقائد هؤلاء لان وجود هذه التيارات المتناحرة فيه سوف تشل حركته وان تمكنه من جمع كلمة الأمة على أي‌ق ار، هذا غير احتمال تدخل هذه الدول صاحبة الفكر في الانتخابات أصلا"[575] وتأثير الدول صاحبة الفكر وصاحبة الدعم لا يمكن لأحد أن ينكره، فحتى دولة كبرى مثل فرنسا هي بذاتها دولة كبيرة ومتقدمة وصناعية ومستعمرة لم تنج من التدخل الأجنبي في انتخاباتها فكان ديغول يعتقد أن أمريكا تعمل ضد مجيئه إلى السلطة وذلك لأنه لن ينسى أبدا موقف فرانكلين روزفلت في دعم فيشر والمارشال بتان ثم الأميرال درلان ويؤكد سالزبرجر مسالة تدخل أمريكا في فرنسا عندما كان يقول أن ديغول كان يتآمر على الجمهورية الرابعة، وكان موقفا من أن الشعب سيختار حركته وكانت إستراتيجية تقوم على إضعاف الجمهورية الرابعة لكن الولايات المتحدة تدخلت بهدوء لتأييد عناصر القوة الثالثة التي هي بين التطرف الشيوعي والتطرق الديجولي الذي أبقى على النظام وهذه سياسة لم يغفرها ديغول أبدا لأمريكا.

أما التدخل الأجنبي في ديمقراطية الدول النامية فهي كثيرة وكثيرة جدا، ولا يمكن حصرها فالكيفية التي جاءت بها اكينو إلى السلطة معروفة مثال: يأتي من الباكستان إذ اتهمت بنازير بوتو في كتابها ابنة الشرق الأمريكان في إثارة اضطرابات مدبرة من قبل الأمريكيين وان هناك اجتماعات متكررة بين دبلوماسيين أمريكيين وأعضاء من الانقلاب الوطني الباكستاني، ومن هذا كله تصبح الديمقراطية والانتخابات أكثر ضررا على الأمة من انعدامها، وإما أن ما تقوله غير صحيح وليس هناك تدخل أجنبي ولا تأثير على الرأي العام من الخارج، ولكن هذا أيضا لا يعني أن الديمقراطية بخير وإنما "يعني أن الديمقراطية لا تحوز على ثقة الشعب وعدم الثقة هذا يفقدها فاعليتها وتصبح هي والعدم سواء بل أن عدم وجودها يكون أفضل بكثير لأنه سيجعل الأمة تبحث لها عن نظام آخر يحل مشكلاتها ويجوز على ثقتها، وان كان الخيار الأول أكثر اتساقا مع واقع حال الأمم"[576] والتدخل الأجنبي في الديمقراطية والأحزاب قد يصل أحيانا إلى تحديد نوع الديمقراطية التي يريدها هذا الشعب أو ذاك

[573] . المرجع السابق، ص 189.

[574] . المرجع نفسه، ص 230.

[575] . المرجع السابق، ص 234.

[576] . المرجع نفسه، ص 97.

أو حتى اختيار شخص الزعيم لهذا الحزب أو ذاك، فعن ترومان انه دعي إلى منع كل ما هو غير شيوعي أن يصبح شيوعي وأشار إلى انه لكي يكون أي شعب راضيا يكفيه أن يمارس الديمقراطية على طريقة العالم الجديد وقد اختار زعيم سوفياتي أثناء زيارته لدمشق خالد بكداش لزعامة الحزب الشيوعي، وهو لا يزال طالبا في الجامعة الأمريكية لا شيء إلا لكسر الحواجز الدينية في الحزب، وحتى لا تبقى الحركة مقصورة على الأقليات، وقد عمل خالد بكداش بإخلاص وتفان كما يقول مجيد حدوري في تحقيق المثالية الإيديولوجية طبقا للإستراتيجية السوفياتية وتوجيهاتها والتي هي الاستيلاء على الحكم في بلد عربي أكثر عبر ثورة بروليتارية"[577] فكون الديمقراطية والحزبية نبته أجنبية لا يحتاج منا إلى دليل فهي لم تدخل كفكرة وكممارسة إلا مع أوائل الغزو الأوروبي الذي تمثل أول الآمر بالمدارس الأجنبية والإرساليات التبشيرية ومن ثم الماسونية وما نسخ عنها من الأحزاب"[578] حتى أن مواد القانون الأساسي الذي نص على أن السيادة للأمة ووضع مراد لحماية حقوق الشعب الأساسية كانت مترجمة عن الانجليزية، وان القانون وضع نتيجة معاهدة فرضتها بريطانيا على العراق حينذاك، ولم يدخل الانكليز الديمقراطية إلى البلاد حرصا على مصالح الأمة وحكمها لنفسها لما قد يعتقد البعض بل العكس حتى يحكموا سيطرتهم عليها ويسيروها باسم الديمقراطية كيفما شاءوا، ادخلوها لأنها مهزلة ليس إلا وقد وصفها السر ارنولد ويلسن، نائب الحاكم المدني في العراق، فمهزلة الديمقراطية التي أرسى دعائمها الاستعمار الانجليزي تظهر في الاستفتاءات التي أجراها في أول أمر الاحتلال ليعطي الشرعية لأعماله، فقد أجرى استفتاء شعبي رسمي في العراق وكان هناك مرشحان لحكم العراق، وكانت انجلترا قد وعدت أن تجري انتخابات عامة حرة في البلاد، لاختيار مجلس نيابي يناط به تقرير دستور للبلاد، واختيار رئيس الدولة المقبلة، وكانت الحكومة الانجليزية تعلم انه سوف لن يختار هذا المجلس مرشحها فقررت فرضه على البلاد، فقامت قوة باختطاف المرشح الآخر، بناء على أوامر كوكس بينما كان ينزل ضيفا عليه في منزله، وحمل إلى عربة مدرعة توجهت به إلى زورق نقله إلى البصرة ومنها إلى السجن في سيلان، ونظم بيرس كوكس هذا استفتاء شعبيا يقوم على سؤال وحيد يجعل البديل هو استمرار الحكم الأجنبي مما اضطر المستفتون إلى قول نعم، فبريطانيا لم تحكم البلاد العربية التي احتلتها بشكل مباشر بل من خلال ما توجده من تنظيمات ومنها الأحزاب والمجالس النيابية وقد ذكر خدوري ما يؤكد هذا الأمر إذ قال أصرت فرنسا بصفتها السلطة المنتدبة على ضرورة تضمين دستور كل من سوريا ولبنان مواد تشترط موافقتها فرنسا المسبقة على كل إجراء رسمي، أما بريطانيا فقد أثرت إخضاع الشكل للمضمون فلم تشترط مثل هذه السلطات بل فضلت الاعتماد على نفوذ غير مباشر عوضا عن النفوذ المباشر.

أما بعد الحرب العالمية الثانية بعد أن انتصرت الديمقراطية الأوروبية متمثلة بالحلفاء على جبهة المحور أوعزت الأولى إلى الأنظمة السائرة في ركابها بالسماح لشعوبها بممارسة الديمقراطية كأسلوب لإيقاف الاتجاهات التبشيرية الشيوعية، والتي كان نشاطها قد تزايد بفضل دعم الحلفاء لها خلال السنوات الأخيرة من الحرب من اجل الاستفادة من تنظيماتها في الدعاية للحرب الاستعمارية هذه وجعلها حرب تحرير وديمقراطية، ولكن بعد أن حطت الحرب أوزارها وتقاسم الحلفاء من جديد مناطق النفوذ ظهر التخوف من انتشار الشيوعية من جديد إذ قال تشرشل مثلا لقد خيم ظل على المناطق التي أضاءتها انتصارات الحلفاء مؤخرا ولا يدري إنسان ماذا تنوي روسيا السوفيتية، وعليه فان السبب العقائدي أدى إلى ظهور الديمقراطية بطريقة فرضتها الدول الأوروبية بأسلوب ملتوي من اجل القيام بواجباتها في توجيه الأمم.

السبب التنظيمي: أما هذا السبب فقد جعل من الديمقراطية أداة هدم فيتمثل في غياب القيادة لعملية الديمقراطية متمثلة بأحزاب وانتخابات، ففي أوروبا كان الإقطاع في أول الأمر هو مركز القوة في الدولة والذي يسير كل شيء فيها وعلى رأس ذلك نظام الحكم أيا كان، فالنبلاء الإقطاعيون ورجال الدين كانوا هم الطبقة الحاكمة في البلاد ولما بدا في فكرة الانتخابات وتمثيل الأمة آنذاك كان الإقطاع والكنيسة[579] هما اللذان يقودانها ويسيرانها بحسب ما تقتضي مصالحهما، وفي فرنسا وحتى قيام الثورة

---

[577] . **المرجع السابق**، ص 97.

[578] . **المرجع نفسه**، ص 98.

[579] . **المرجع السابق**، ص 252.

الفرنسية لم يكن كما يقول ثومبسن قوانين مكتوبة وواضحة للانتخابات ولم يكن هناك برلمان في فرنسا ولا يستطيع احد أن يعرف كيف ينتخب النواب أو ما هي واجباتهم وكان النواب يخضعون....لسيطرة النبلاء.

إن من ضمن مفاهيم الديمقراطية كما نشرها الأفغاني عبده أن أفضل الخلق وأعظم الوطنية هو أن تعارض الحكام ولا تقرب مجلسهم، "مما جعل النواب يفهمون أن مهمتهم إن كانوا وطنيين شرفاء أن يتناحروا مع أعضاء الحكومة كما أن الديمقراطية ليست هدفا كما تصورها الدعاة وتبنوها وصوروها للناس، فكل حكومة تدعي في برنامجها ذلك وكل دولة تجعله شعارا لها وتلحقه باسمها، فالديمقراطية الأوروبية هي حل للمشكلات السياسية والاجتماعية التي عانت منها الدول الأوروبية وتطلبتها الظروف السائدة فيها والخاصة بها"[580].

أما العالم العربي لم يعط الفرصة لان يمر في تقدمه بالمراحل التي مرت بها أوروبا وغيرها، لم يعط الفرصة لان يحدد أهدافه في التقدم بنفسه ويختار من الوسائل ما يلائمه لتحقيق هذه الأهداف كما فعلت أوروبا، لم يعط الحرية في عصر الحرية، أن يختار لنفسه النظام السياسي الذي يلائمه بل فرض عليه النموذج الأوروبي وباسم الحرية والديمقراطية وصار عليه إما أن يتبع النموذج الأوروبي أو يتهم بالتخلف والرجعية وتفرض عليه الوصايا أو الحماية حتى يرتضى هذا النظام ويطبقه فيصبح عندئذ فقط مؤهلا للاستقلال، فكانت النتيجة تشوهات لهذا النظام الأوروبي تظهر هنا وهناك تارة وتختفي تارة أخرى، والعالم العربي ليس فقط لم تتح له الفرصة لبناء هذه المؤسسات وإنما سوف لن تتاح له الفرصة لبنائها أبدا، وذلك لان عملية التغريب التي أحكمت تبعيته للغرب، جعلت من هذه المؤسسات مسخ مشوه لمثلها في بلاد الغرب، وبالتالي فان أي ديمقراطية ستقوم على أساس هذه المؤسسات المشوهة لن تكون إلا مسحا مشوها مثلها فما يقام على الباطل لا يمكن إلا أن يكون باطلا مثله، فأسباب عجز الديمقراطية تجلت في أن الأمة العربية امة لها حضارة راسخة وعقيدة أكثر رسوخا فهي ليست من الأمم البدائية الهمجية والتي تعيش في فراغ يمكن أن يملاه أيا كان، وإلحاح الدول الأوروبية على الديمقراطية وتحريض الشعوب على المطالبة بها كحقوق إنسانية قبل الاحتلال وهدرها لإسقاط الحكام المعارضين وذلك لا لشيء إلا في كونها دخلت بطريقة مشوهة ووسيلة لتكريس الاستعمار لا غير.

ومما سبق يمكن القول أن الأمة الإسلامية هي أمة لها تاريخ عريق وكبير يدل على أنها امة تملك مبادئ وقيم أخلاقية عظمى قد تسمح لها في اللجوء إلى تطبيق ديمقراطية من خلال رسم الأطر والمعالم الواضحة لهذه الديمقراطية، ووفقا لمنتجات الفكر العربي الحديث منه والمعاصر.في حقل من العقلانية وجو من الحرية التي تسمح بالعيش الكريم لمواطنيها ، ولا نظن أن مبادئ الدين الإسلامي الحقة ، قد تتعارض مع هذه المبادئ والقيم، ومن هنا ؛ وإذا كانت هذه بعض المفاهيم التي حاول فكر النهضة بلورتها وفقا للخصائص االعربية الإسلامية، نتساءل ما هي أهم الإشكاليات التي واجهت هذا الفكر وعن أهم القراءات التي حاولت تمحيص ما جاء به هذا الفكر؟

الفصل الثالث: الفكر العربي بين الأصالة والمعاصرة.

مقدمة.

لقد كان عصر النهضة مجالا فكريا خصبا ، من خلال ما أثير من جدل حول عدة قضايا فلسفية وعلمية، حاول رواد هذا الفكر قدر المستطاع توضيحها وتفتيتها، كل حسب نظرته ومنهجه، في الإطار العام لإشكالية هذا الفكر، وهو كيف نتطور

[580]. **المرجع نفسه**:الصفحة نفسها.

أو كيف نواكب عجلة التقدم والحضارة؟ في ضوء تلك الثنائيات الفلسفية التي صبغت ذلك الفكر : بين الأصالة والمعاصرة، بين التراث والمدنية، بين العقل والنقل، بين الدين والفلسفة، بين التخلف والتقدم، وهنا في هذا الفصل أردنا أن نعرج عن أهم هذه التناقضات وكيف تمت معالجتها، بوصفها غحدى سمات هذا الفكر.

المبحث الأول: الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد.

الجمود والتجديد لفظان متضادان. الأول يفيد المحافظة،و الانغلاق على الذات، ورفض الآخر، وإيثار التقليد على الاجتهاد، والإتباع على الإبداع. ويمثله عادة الموقف السلفي الذي اشتهر بفتاوى ابن الصلاح ضد المنطق والفلسفة. والثاني يفيد التحرر، والانفتاح على الآخر، وقبول التحديث، وإيثار الإبداع على الإتباع. ويمثله عادة الموقف التجديدي منذ عصر النهضة الحالي يتجاذب الفكر العربي المعاصر هذان الموقفان، الأول يشير إلى الماضي والثاني يجذب نحو المستقبل، الأول نحو المحافظة والثاني نحو التحرر، ويتحدد الفكر المعاصر كله بين هذين الموقفين، الأحجام والأقدام، كل منهما يمثل رد فعل على الآخر، يجد سبب وجوده وشرعيته في وجود الآخر وشرعيته. فالتمسك بالقديم رد فعل على التمسك بالجديد، والتمسك بالجديد رد فعل على التمسك بالقديم. فالقول في ماضي الإسلام، يقابله قال ماركس وقال جون إستيورات مل، قال ابن تيمية وقال ابن القيم يقابله قال أينشتين وقال فوكو. والحقيقة أن كلا الموقفين تابعان، الأول لتراث الأنا والثاني لتراث الآخر. كلاهما تبعية على التبادل. التابع واحد وإن اختلف المتبوع .[581]

وقد استطاع الفكر العربي المعاصر تجاوز هذين الموقفين المتضادين المتشابهين إلى موقف ثالث وهو موقف الانتقاء. يأخذ من دون تبعية ويدرك الجمود دون انقطاع . فالانتقاء موقف وسط بين الجمود والتجديد . يتفق ومصلحة العصر. ويبدو التراثان متفقين متلاقيين، المعتزل وفلسفة التنوير، ابن رشد والعقلانية الأوربية، العلوم الرياضية والطبيعية القديمة مع العلوم الحديثة . يكفي فقط معرفة نقاط الالتقاء حتى يتم الانتقاء.وقد اتهم الانتقاء خطأ بأنه توفيق، والتوفيق تلفيق، والتلفيق تركيب غير متجانس . نقص في الإبداع ، ونقص في الشجاعة بل ونقص في الأمانة. ويتعدى الأمر إلى أن يكون نقصا في الذكاء، في القدرة على التفكير. مع أن الانتقاء مرحلة حضارية ضرورية للانتقال من القديم إلى الجديد، ومن الخو ج من قوقعة الذات إلى رحاب الآخر.

ولما كان الجمود والتجديد نقيضين في الظاهر متشابهين في الباطن إلا أن لكل منهما ميزاته وعيوبه، ايجابياته وسلبياته. فلا يوجد في الحراك الاجتماعي وفي مسار التاريخ خير مطلق أو شر مطلق. فمن مميزات الجمود الحرص على الأنا والمحافظة عليها على الأقل كنية طيبة وقصد خير، خوفا على التراث، وحرصا على الروح، درءا لمخاطر الذوبان. كما أنه يمثل القدرة على نقد الآخر والتصدي له، والدعوة إلى مقاومته ورفضه أيضا عن طريق إعلان النوايا وربما بافتعالو غباء، وتشنج وصراخ واندفاع وعماء. فيرضى جماهير الأمة ونخبتها التقليدية بدلا من الدخول في مجابهة بلا استعداد، وقبول مخاطر لا سبيل إلى مقاومتها . ومن هذا التقابل بين الأنا والآخر تظهر روح الصراع في الفكر معبرة عن قوى الصراع في الواقع فترضي في الناس حب الصراع بين الأنا والآخر، حيث وجدت في هذا الموقف خير مصدر لها لتقوية هذا الصراع وتأسيسه ثقافيا وحضاريا بلو دينيا أحيانا.[582]

ومع ذلك، فللجمود عيوب ضخمة تفوق مميزاته وتتجاوزها وتتغلب عليها. منها الإغراق في القديم والعجب به والزهو فيه، وكأننا قد انتصرنا في حاضرنا مادمنا قد انتصرنا في ماضينا. القديم قيمة في ذاته، غاية لا وسيلة للتقدم الاجتماعي. نشوة الماضي تعمى عن أحزان الحاضر، هروب من المواجهة واستسهال النصر. وأحيانا يتحول القديم إلى أن يكون بديلا عن الواقع. فتظهر الصولات والجولات فيه، لعقيدة وتصور أو طقس أو شعيرة كما هو الحال عند فقهاء الحيض والنفاس. وقد

[581] - **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: أعمال المؤتمر الفلسفي الثالث، المنعقد في عمان، سنة 1992 ص:41

[582] - حسن حنفي: **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت سنة 1981، ص: 83

يتحول الغرور والثقة بالنفس إلى نوع من العنصرية الدينيةو الاختيار الإلهي لأداء الرسالة على الأرض، إلا أن جند الله هم الغالبون. وقد يتم استعمالهم من الأنظمة المحافظة حيث تدور المعارك الدينية بعيدا عن الواقع الاجتماعيو النظام السياسي اكتفاء تطبيق الحدودو إقامة الشعائر على الضعفاء دون الشرفاء. ويتم رفض الغرب في العلن وموالاته في السر. فالقصور شكلها عربيو الأرصدة في البنوك الأجنبية، وزي الأمراء عربيو الدفاع عن الأوطان مهمة العدو الأجنبي. فصل بين الأقوال و الأفعال، بين الظاهر و الباطن. وللتجديد بطبيعة الحال مميزاته. فمن طريقة تحدث الصدمة الحضارية الضرورية لتقدم المجتمع ورؤية الأنا في مرآة الآخر لقياس المسافة بين التأخر والتقدم، فيحدث التحدي، وينشا الدافع للحاق.[583]

ومع ذلك، فللتجديد عيوبه. منها حدوث شق في الثقافة الوطنية بين الموروث القديم والوافد الجديد، ثم الصراع بين الوافدين، ونشوء حرب بين الإخوة الأعداء مازالت قائمة حتى الآن، كل منهما يكفر الآخر أو يخونه تزدوج الثقافة ومناهج التعليمو أساليب الحياة ويغيب الميزان، مرة يميل إلى هذه الكفةو مرة إلى الكفة الأخرى. فإذا مال إلى كفة التجديد يتم نسيان الأنا وتقليد الآخر،و إذا مال إلى كفة التقليد يتحجر الأنا ويستبعد الآخر. وعادة ما يحدث التجديد بفضل النخبة، و يظل ثقافة الصفوة. أما الجماهير فيغلب عليها الرافد الأقوى في ثقافتها الشعبيةو هو الموروث. وبالتالي يصعب تأثير النخبة في الجماهير وتصعب طاعة الجماهير للنخبة، وتنشا ظاهرة الخلف بين النخبة والجماهير، النخبة تجديدية، والجماهير تقليدية.و إذا ما حولت النخبة نفسها إلى حزب سياسي ، انعزل الحزب في دائرة التجديديين، وانحسرت عنه الجماهير، واشتكى الجميع من عزلة الأحزاب، وسلبية الجماهير. يغفل التجديد طبيعة المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع تماما كما يغفلها الجمود، فإذا كان الجمود يريد القيام بدور مرحلة تاريخية مازالت قادمة. تنشأ من الخطأ الأول الحركة السلفية، وينشا من الخطأ الثاني الاتجاه العلماني.و المجتمع نفسه في مرحلة انتقال من السلفية إلى العلمانية. ومن ثم يصبح الفكر العربي المعاصر مطابقا للواقع إذا ما استطاع أن يواكب هذا المسار، من القديم إلى الجديد، وان يدرك طبيعة المرحلة الانتقالية من الجمود إلى التجديد دون أن ينحاز إلى احد الموقعين. فتتأصل ازدواجية الثقافةو ازدواجية الشخصية الوطنية.[584]

ولما كان الجمود يعبر عن مرحلة تاريخية ولت ومضت، وكان التجديد يقوم بدور مرحلة تاريخية ولت ومضت، وكان التجديد يقوم بدور مرحلة تاريخية مازالت قادمة فان طبيعة المرحلة التي مر بها المجتمع العربي المعاصرو التي واكبها الفكر العربي منذ فجر النهضة العربية منذ مائتي عام هي الانتقاء. ويعني الانتقاء البداية بحاجات المجتمع العربي المعاصر حتى ولو كان إحساسا عاما بها دون تفصيل، ثم قراءة الموروثو الوافد من خلال هذه الحاجات حتى يستدعي الواقع العربي المعاصر فكرا مطابقا له ومواكبا لمطالبه من مصدره الرئيسين : التراث القديم، والتراث الغربي. وقد حدث ذلك لدى التيارات الرئيسة الثلاثة التي تكون الروافد الرئيسة في الفكر العربي المعاصر: الإصلاح الديني، والفكر الليبرالي، والتيار العلمي العلماني. فقد انتقى الإصلاح الديني من القديم الطبيعة والتطور من إخوان الصفا، وابن بشرون، وأبي العلاء المعري (الأفغاني)، وانتقى منالمعتزلة الحسن والقبح العقليين (محمد عبده) ومن أهل السلف التوحيد العلمي(محمد بن عبد الوهاب) ورفض الحكم بشريعة الجاهلية(الجماعات الإسلامية الحالية). وانتقى من التراث العربي عقلانيته وعلميته وتخطيطه للعمران وصناعاته العسكرية ونظامه الليبرالي الذي يقوم على الملكية الدستورية، ونظام تعدد الأحزاب، والبرلمان، وحرية الفكر والقول و العمل. فبالاختيارات الأولى نهض الأسلاف، وبالاختيارات الثانية نهض الأوربيون المحدثون.[585]

وانتقى الفكر الليبرالي من التراث القديم الشريعة الإسلامية (الطهطاوي) قارئا إياها من خلال العمران ومتطلباته وركيزته الأساسيةو هو التصنيع. كما انتقى كيف نهض الأسلاف بفضل الإسلام، وسيرة ساكن الحجاز. قد يكون أساس الاختيار باستمرار الأشعرية التقليدية لديه، ولكنها أشعرية معدلة تقوم على العقل و المصلحة. واختار من المحدثين فلسفة التنوير التي كانت وراء الثورة الفرنسية،و إعلان حقوق الإنسان، والفصل بين السلطات، وروح القوانينو التسامح الديني،و العقد

583 - **المرجع السابق**: ص، 89

584 - **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: المرجع السابق، ص:44

585 - **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: المرجع السابق، ص:46

الاجتماعي وتخطيط المدن. فالغرب السياسي نمط للتحديث (خير الدين التونسي). واختار الدولة الوطنية والتعليم الوطني والجامعة الوطنية بعيدا عن الأمة (احمد لطفي السيد) كما اختار العلمانية الحديثة، وفصل الدين عن الدولة، والخلافة عن السياسة كشرط للتقدم (علي عبد الرزاق). والمرأة الجديدة هي المرأة المصرية المتحررة من الحجاب والنقاب (قاسم أمين). والعقل قادر على الحكم على الأشياء، ونقد الموروث، واعتبار التعليم كالماء والهواء(طه حسين). كما اختار أيضا البرلماني والحريات العامة وحقوق الإنسان والمواطن(العقاد)[586].

وانتقى الفكر العلمي العلماني من الغرب العلم الأدب، بخاصة العلم الطبيعي، نظريات الضوء والصوت، والطاقة والحركة ، والكوانتوم والنسبية (نقولا حداد) والنشوء والارتقاء (شبلي شميل، إسماعيل مظهر)، وتأسست لذلك مجلة المقتطف للترويج لآخر المكتشفات العلمية الحديثة(يعقوب صروف) وتم إبراز العلوم الإنسانية مثل علوم اللغة والأدب، والجغرافيا والتاريخ كونها علوما طبيعية على الأقل من مناهجها العلمية التي تدرس الوقائع الاجتماعية.

وقد تم التركيز أيضا على علوم الحياة مثل علم البيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع من أجل بيان دور الحياة كنقطة بداية لكل العلوم وتحرير الكائن الحي من آثار التقاليد الموروثة والعقد الجنسية والنفسية وأساليب القهر الاجتماعي(سلامة موسى). وقد تم بلورة ذلك كله في إبراز أهمية المنهج التحليلي كما ظهر في الوضعية المنطقية حتى نحسن استعمال اللغة و بالتالي نحكم التفكير (زكي نجيب محمود). ثم أسقطت هذه الاختيارات على الموروث القديم من اجل اكتشاف علوم العمران في القران حتى لا يبدو وافدا منعزلا عن الثقافة الوطنية (شبلي شميل) أو محاولة تطبيق هذا الاختيار العلمي المنهجي في الفكر العربي(زكي نجيب محمود الثاني) أو حدوث الردةو الانقلاب رأسا على عقب من الوافد إلى الموروث إسماعيل مظهر الثاني). فالانتقاء أولى مراحل الانتقال من الجمود إلى التجديد[587].

وللانتقاء مميزاته. منها وضع الموروث والوافد على المستوى نفسه من القيمة دون رفع قيمة الموروث على حساب الوافد كما هو الحال في الموقف السلفي أو رفع قيمة الوافد على حساب الموروث كما هو الحال في الموقف العلماني.و هذا في حد ذاته تجاوز للموقف الانفعالي، الهجوم والدفاع على التبادل، الهجوم على الوافد والدفاع عن الموروث كالموقف والتعامل مع التراثين تعاملا عقليا صرفا.

وقد يتطلب ذلك نقد القديم، فليس كل مورث صحيحا، وليس كل قديم صائبا. كما يتطلب ذلك الانفتاح على الجديد ، فليس كل جديد بدعة ، وليست كل بدعة ضلالة، وليست كل ضلالة في النار. والاجتهاد هو في النهاية الموقف بالنسبة إلى التراثين، الاجتهاد في القديم، والاجتهاد في الجديد. ويعني الاجتهاد إعمال العقل ورؤية الواقع، والثقة بالنفس، والقدرة على التحرر من سيطرة القدماء، هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم، والقدرة على مواجهة الجديد، والبعد عن مسافة بالقدر الذي يمكن الحكم عليه وفحصه وتقويمه. كما يجمع الانتقاء بين الشيعتين، شرعية الماضي وشرعية الحاضر، ويلبي المطلبين مطلب السلفيين ومطلب العلمانيين، ويحاول إعادة الوحدة إلى الثقافة الوطنية وبالتالي توحيد الشخصية الوطنية. وقد كان الانتقاء أيضا مصدرا للحركات الوطنية. فكما كانت السلفية مصدرا للحركات الوطنية في مصر في ثورة عرابي 1882 وفي حركة الاستقلال في المغرب (علال الفاسي) وفي الثورة المهدية في السودان، وكان التجديد أيضا حاملا للثورة الوطنية في مصر 1919 فان الانتقاء الممثل في الاشتراكية العربية أو القومية العربية كان أيضا مصدرا لكثير من الثورات الوطنية على امتداد الوطن العربي، كان مقياس الانتقاء هو النافع والمفيد والصالح العام وليس دفاعا عن الفكر من حيث هو الفكر. كانت في الخارج وليست في الداخل، في الواقع وليست في الفكر. كانت ظروف العصر واحتياجات الناس والمشروع القومي هي نقطة البداية والمعيار الذي على أساسه يتم الانتقاء[588].

[586] - **المرجع السابق**: ص 47

[587] - سليم بركات: **دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مطبعة الإتحاد، دمشق سنة 1994 ، ص:20

[588] - **المرجع السابق**. ص: 22

ومع ذلك كان للانتقاء عيوبه. فقد كان انتقاء جزئيا من الديم، واجتزاء منه دون معرفة ظروف إبداعاته الأولى، والقوى الاجتماعية التي كان يعبر عنه.

ففصل الجزء عن الكل، وفقد دلالته على الصراع الاجتماعي. وتم اخذ الجزء الايجابي بعد فصله إياه عن الجزء السلبي، فضاع جدل الإيجاب والسلب. بل ضاع الجزء الايجابي الذي سرعان ما اختفى من وعينا القومي أمام الحضور القاهر للجزء السلبي. وعادة ما يكون السلب في المجتمعات النامية أقوى من الإيجاب، والبحث في معوقات التقدم أجدى من البحث في مقومات النهضة. ويظل الانتقاء أقل من الإبداع الجديد. فهو اختيار قديم لإشكال جديدة مع أن الجديد قادر على إبداع فكره، بناء على الاجتهاد الخالص، وإعمال النظر المستقل. الانتقاء هنا استيراد من القدماء كما يستورد المجددون من المحدثين. هو أخذ لحلول جاهزة بدلا من استنباط حلول جديدة. هو استمرار لتراث قديم حتى بعد إعادة الاختبار بين البدائل أكثر منه إبداعا لتراث جديد كبديل وحيد. والانتقاء وإن كان يدل على صواب الفكر، وصدق الاختيار إلا أن قوته في العطاء الفكري أكثر منه في تغيير الواقع، وإبداعه في اتساق الفكر مع نفسه أكثر من مطابقته للواقع. كما قد ينتهي إما إلى التبعية إلى الغرب والولاء السياسي له كما حدث في الليبرالية (طه حسين) وإلى ميل الميزان إلى القديم(العقاد). وعادة ما يخضع الانتقاء لمزاج المفكر أو لتقديره الشخصي أكثر من خضوعه لمتطلبات الواقع[589].

فالواقع اختيار لإحدى قواه الاجتماعية. فقد يتم انتقاء الليبرالية والواقع أكثر تطلعا إلى الاشتراكية الطوباوية. ثم تتعدد الانتقاءات، وتتكاثر المذاهب فوق الواقع وتتراكم البدائل النظرية فتتعادل فيما بينها تتكافأ، والواقع نفسه يظل عصيا على الفكر، وله قوانينه الخاصة، ومساره الخاص.

هكذا ليست المشكلة في الفكر العربي المعاصر انه محاصر بين قطبي الرحى: الجمود والتجديد، فتلك طبيعة الفكر على مر العصور في كل المجتمعات و في كل الحضارات. وفي كل المراحل التاريخية. و ليست المشكلة إيجاد سبيل للخروج من فكي الكماشة هذه في الانتقاء، فذلك ما تمت تجربته فقد ازداد الواقع إيغالا في التأزم، وازداد عصيانه على التغير الاجتماعي. إنما القضية هي في إعادة بنائه كله من الألف إلى الياء بحيث يكون مطابقا ليس فقط مع نفسه كما هو الحال في الانتقاء بل أيضا مع الواقع في حالة إعادة البناء[590].

ولما كان الفكر العربي فكرا تاريخيا ممتد الجذور في التاريخ البعيد وفي التاريخ القريب على الرغم من عدم صياغة وعي تاريخي فيه أو مسار حضاري كقانون للتاريخ باستثناء سبعة القرون الأولى التي أرخ لها ابن خلدون وسؤال شكيب أرسلان الأخير "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟" فانه لا يمكن إعادة بنائه دون البداية بالجذور والحذر الأول للفكر العربي هو التراث القديم والذي منه تستمد الحركة السلفية قوتها والذي منه يخرج الرافد الأول فيه وهو الإصلاح الديني. وطالما أن التراث القديم موروث رئيسي، ومخزون نفسي في الوعي القومي فان الفكر العربي سيظل مجرد صدى له وصورة للواقع تنعكس على مرآته. ومن ثم يكون التعامل مع التراث القديم هو المدخل إلى إعادة بناء الفكر العربي المعاصر، عن طريق فهم التراث فهما تاريخيا لمعرفة ظروف نجاحه و كيف كان تعبيرا عن صراع القوى الاجتماعية والسياسية وقت إنشاء الدول، فالفرق الإسلامية كانت أحزابا سياسية عبرت عن نفسها عن طريق العقائد في مجتمع كانت العقيدة فيه مصدر التشريع، وأفرزت السلطة السياسية القائمة عقائد ضد فرق المعرضة التي أفرزت عقائدها المضادة، وكانت الفلسفة أقرب إلى المعارضة، السرية منها مثل إخوان الصفا، أو العلنية منها مثل فلسفة ابن رشد، ومواجهة العقل للسلطة. واختارت السلطة السياسية القائمة فقه النص لتقوية السلطة، سلطة مع سلطة. واختارت المعارضة فقه الرأي اعتمادا على العقل، وفقه المصلحة دفاعا عن مصالح الناس. وأبدت السلطة تصوف المقامات والأحوال وإذاعته بين الناس في الزوايا والطرق، تصوف الورع والزهد والصبر والتوكل

[589] - **المرجع السابق**. ص: 24

[590] - - **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: المرجع السابق، ص:49

والرضا والقناعةو الغيبة والفناء. فأثرت المعارضة تصوف المقاومة ودفع الظلمو الجهادو الشهادة. فالتراث نتاج لصراع القوى السياسية، بين فقهاء السلطان و فقهاء المستضعفين[591].

ولما كان الفكر العربي المعاصر لا يقوم بدوره بالنسبة لحقوق الإنسان والمواطن. ومازال قابعا في تياراته الثلاثة، رموزا حضارية على امتداد الوعي العربي في التاريخ، وتجميلا للموروث. وتكييفا للوافد، ونعيا للواقع وحال الأمة، وكانت المعارضة التي تحمل عبء التغير الاجتماعي مطاردة من أجهزة الأمن أو محاصرة بالإعلام متهمة بالكفرو الإلحاد أو معزولة عن باقي الجماهير العربية. فان التحدي الأكبر أمام الفكر العربي المعاصر هو فك الارتباط بين إيديولوجية السلطة و إيديولوجية الاستسلام.

إن إعادة بناء الفكر العربي عن طريق تحويل الوعي التاريخي من أساس إلى أساس آخر، من غلبة إيديولوجية السلطة إلى غلبة إيديولوجية الجمهور هي في الحقيقة تمهيد لتحويله كلية إلى الواقع العربي المعاصر بادئا من تحدياته الرئيسة. فإعادة البناء هو مجرد الإعداد النظري له حتى يكون أكثر قدرة على إيجاد فكر مطابق ليس فقط مع نفسه، وتلك مهمة إعادة البناء، ولكن أيضا مع واقعه. مهمة إعادة البناء هي ترتيب البيت من الداخلو إعداد الوعي العربي وعيا حضاريا سليما دون اغتراب في القديم بالجمود أو اغتراب في تراث الآخرين بدعوى التجديد. وبعد ذلك تبدأ المواجهة، مواجهة التحديات العربية المعاصرة،والدخول في تنظير هذه التحدياتو إيجاد آليات للتغير الاجتماعي.و هي تحديات منذ فجر النهضة العربية حتى الآن، وربما لمدة أجيال قادمة لا نواجهها إلا بالجمود أو التجديد أو الانتقاء مما يزيد حدتها ودعوتها إلى فكر عربي مطابق على المستوى نفسه من القوةو التحديو هي[592] :

1- تحرير الأرض. فما زالت فلسطين محتلة، وهي قلب الواقع العربي المعاصر. ومازالت قضية الأرض مكانها الرئيس في الفكر العربي المعاصر فالخطر موجه إلى الأرض احتلالا وإلى الثروات استغلالا. كانت الأرض مركز العالم في علوم الجغرافية، وموطن المعادن والنباتو الحيوان في الطبيعيات من علوم الحكمة، وصورة للحق في التصوف الفلسفي، فهل يستطيع الفكر العربي المعاصر أن يجعلها الموضوع الرئيس في الفكر اعتمادا على مصادره الأولى في التراث القديم أو انفتاحا على مصادره الثانية في الثقافات المعاصرة ؟ والعناصر الأولية موجودة. فالله في الأصول الأولى "اله السمواتو الأرض"، "رب السموات والأرض"، " وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله". فالسمواتو الأرض واجهتان للإلوهية لا انفصام لها،و الذي يستولي على الأرض يستولي على السماء، ويحتل نصف الإلوهية كما يمكن للطبيعيات القديمة أن تبرز باعتبارها فلسفة في الأرض وليس مجرد إلهيات مقلوبة. ويمكن للكون في التصوف إن تعاد قراءته بحيث يكون شعر الأرض، مادام الحق و الخلق شيئا واحدا. ويمكن للتعليل في علم أصول الفقه وللمصالح العامة إن تربط الشريعة بالأرض وبالكدح فيها. الأرض موضوع الجغرافية الأول، ومركز التاريخ . على هذا النحو يستطيع الفكر العربي المعاصر أن يواجه الفكر اليهودي المعاصر في الثالوث الثالث الجديد: اللهو الشعب والأرض.و إذا ما انفتحنا على التراث الغربي فإننا أيضا نستمد منه فلسفة الأرض وشعر الأرض مثل فلسفة فيختهو المقاومة، أنا أقاوم فانا إذن موجود. "الأنا تضع نفسها حين تقاوم" . كما يمكن النهل من الحركة الرومانسية و شعر الأرض، وفلسفة العودة.و إذا انفتحنا على التراث الشرقي فانه يمكن الانفتاح على حل الأرض في روسيا. كما يمكن تنظير فلسفة في الأرض تنظيرا مباشرا اعتمادا على فرق الأرض المسرحية، وشعر الأرض، وغناء الأرض، ويوم الأرض، لعل الأرض تعود يوما بعد أن عادت في وعينا القومي[593] .

2-حرية المواطن . صحيح إن الفكر العربي كما تتناول قضية الأرض على نحو غير مباشرو على استحياء من استخدام اللفظ في التحرر من الاستعمار فانه أيضا تناول حرية المواطن على استحياء في قضية الحرية ضد صنوف القهر الداخلي من

[591]- **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: المرجع السابق، ص:50
[592] - **المرجع السابق**: ص 52
[593] - **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: المرجع السابق، ص: 58

الأمراء والسلاطين والطغاة. هناك أزمة للحرية و الديمقراطية في مجتمعاتنا الراهنة .و مازال الفكر العربي المعاصر يضع نفسه ابتداء من قضية أو الحرية أو التحرر و لا يوجد مفكر عربي معاصر ينتمي إلى أي من التيارات الثلاثة لم يتعرض لقضية الحرية. ولكنها ما زالت شعارا وأملا، غايةو حلما. لم ترتبط بثقافة الأمة السائدة في مكونها الرئيسو هو التراث الذي مازال حيا فيها. يعطيها تصوراتها للعالم، ويمدها بموجهاتها للسلوك. لا يكفي إعادة تفسير القضاءو القدر باعتباره حرية باطنية ودافعا على الشجاعة والإقدام.و لا يكفي جعلها حرية الاختبار بين بديلين بناء على مرجحات عقلية تقوم على التحسين و التقبيح العقليين بل يمكن إن ترتبط بصلب العقيدة و مبدئها الأول في الشهادة. فالشهادة سمع وبصر وكلام وليس خوفا وجبنا وصمتا. تقوم على فعلين نفي في "لا اله"و إثبات في "إلا الله" . فعل النفي يحرر الوجدان الإنساني من كل آلهة العصر المزيفة، مادام الإله هو الدافع القوى في السلوك الإنساني، المال، الجاه، السلطة، الجنس....الخ، والإثبات يضع الشعور وبؤسه على قيمة مطلقة، عامة وشاملة ذاتية وموضوعية. والساكت عن الحق شيطان اخرس . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إعلان عن الحق، و نقد للواقع، والدين النصيحة لولاة الأمور ولعامة الناس. وتراثنا القديم والحديث مملوء بمواقف الحريةو التحرر . "لماذا استبعدتم الناس وقد ولتهم أمهاتهم أحرارا ؟"، " إن الله خلقنا أحرارا ولم يخلقنا عقارا.و الله لا نورث بعد اليوم"، من عمر إلى أعرابي. ومن التراث الغربي تتمثل نظريات الحرية والتحرر التي تمتلئ بها الفلسفة الحديثة والمعاصرة منذ ديكارت حتى سارتر، منذ حرية الاختيار عند العقليين إلى الحرية كشعور باطني عند برجسون وتعبير عن الوجود الإنساني عند الوجوديين . ويمكن للفكر العربي المعاصر إبداع موقفه النظري الخاص بمعاناته من القهر الدائم . فالله هو الحرية وهو الخبز (الذي أطعمهم من جوع و آمنهم من خوف)[594].

3–العدالة الإجتماعية. وهي إحدى الاهتمامات الرئيسة في الفكر العربي المعاصر في روافده الثلاثة منذ أن أطلق الأفغاني صيحته (عجبت لك أيها الفلاح، تشق الأرض بفأسك ولا تشق قلب ظالمك)، ودعوة الطهطاوي إلى أن يكون الوطن موطنا للحرية والاشتراكية، وبداية الفكر الاشتراكي بل والماركسي في ثنايا الفكر العلمي العلماني عند شبلي شميل وسلامة موسى وإسماعيل مظهر، ولكنها مازالت مرتبطة بالتراث الغربي أكثر من ارتباطها بالتراث الإسلامي مع أنها راسخة فيه. ويشيع المحافظون أنها تتحقق بالزكاة، وفي المال حق غير الزكاة، فالمال استخلاف وليس ملكية خاصة. والملكية وظيفة اجتماعية للاستثمار والتصرف والاستنفاع وليس للاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز. وللحاكم حق التأميم والمصادرة للصالح العام [595].

وما تعم به البلوى مثل الماء والكلأ (الزراعة) والنار (الصناعة) ملك للأمة وليس للأفراد، قطاع عام وليس قطاعا خاصا . والركاز أي كل ما في باطن الأرض من معادن، بما في ذلك النفط، ملك الأمة، وليس للأفراد حكام أو قبائل. والعمل وحده مصدر القيمة. والتفاوت الطبقي بين أغنى أغنياء العالم وأفقر فقرائها ضد وحدة الأمة ورد فضول الأغنياء إلى الفقراء. ومن التراث الغربي يمكن تمثل كل الإيديولوجيات الاشتراكية، الخيالية والطوباوية والدينية والأخلاقية والاجتماعية والعلمية. من أجل تحويلها إلى جزء من الثقافة الوطنية. كما يمكن للفكر العربي المعاصر أن يبدع تنظيرا للعدالة الإجتماعية بناء على واقعه الخاص واعتمادا على مصادره الأولى، واعتمادا على بطولات عمر وأبي ذر.

4–وحدة الأمة. لقد حاول الفكر العربي المعاصر تناول موضوع الوحدة منذ الإصلاح الديني ونداءاته من أجل الوحدة الجزئية أو الفورية، المرحلية أو الشاملة، منذ وحدة وادي النيل، ووحدة المغرب العربي، ووحدة المشرق العربي، ووحدة الأمة العربية، ومع ذلك يظل الفكر العربي بعيدا عن ميتافيزيقا الوحدة التي تتجلى في الإله الواحد (إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون)، النابعة من التصور الوحدوي للعالم . إن وحدة الأمة ليست فقط وحدة مصالح أو أهداف تقوم على التاريخ المشترك واللغة الواحدة، وإنما هي حقيقة تنبع من ضمير الأمة وتصورها للعالم. وحدة الأمة صورة الله في التاريخ، ووحدانية الله إنما تتجلى في وحدة الأمة وهنا تسقط كل الحدود حتى ولو كانت من صنع الاستعمار أو دفاعا عن كراس الحكم في الدول القطرية

---

594 - **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: المرجع السابق، ص:60

595 - **المرجع السابق**: ص62

. وان قوة تجارب الوحدة خاصة الوحدة الألمانية والوحدة الإيطالية لهي نابعة من ميتافيزيقا الوحدة عند الفلاسفة المثاليين بخاصة هيجل. فالروح الواحدة أساس الدولة الواحدة. يمكن للفكر العربي المعاصر كما ينهل من الله والوحدة أن يتمثل الروح والدولة في الثقافة العربية كما يمكنه إبداع تجاربه في الوحدة بداية بوحدة الفكر، ووحدة الجمعيات العلمية والثقافية المتناظرة ، ووحدة النقابات والتنظيمات الشعبية، ونهاية بالوحدة السياسية[596] .

5- تنمية الموارد. وهو موضوع لم يتناوله الفكر العربي المعاصر تناولا مباشرا. بل تركه للاجتماعيين والاقتصاديين والسياسيين مع أن فلسفة التنمية تقوم أساسا على مفاهيم رئيسية مثل الطبيعة، والتقدم، والتسخير ... إلخ . كانت مهمة الفكر العربي المعاصر منذ فجر النهضة العربية اليقظة العربية والوعي العربي وليست تنمية الموارد. كان موجها نحو الإنسان والأمة أكثر منه نحو المادة والطبيعة ، فليس بالخبز وحده يحيا الإنسان. ولكن العالم العربي اليوم يعتمد في أكثر من 70% من غذائه على الخارج، على العدو الذي نصارعه والذي نريد أن نتحرر منه. إن التوجه نحو الروح لا يكفي. فالروح طبيعة، والحق خلق، والنفس بدن. إن إثبات خلود النفس قد تم من قبل، وبقي الآن إثبات بقاء البدن ضد المرض والجوع والعري والتشرد في العراء. ويمكن للفكر العربي أن يعتمد على مصدرها لأول في تسخير الطبيعة والكدح والسعي في الأرض واستعمارها، ونحت الأحجار بيوتا، وأخذ ألباس من جلود الأنعام، والطعام من السمك الطري، ومن الطير المختلف ألوانه، وأم يركب البغال والحمير، وأن يحول الصحراء الصفراء، الهشيم الذي تذروه الرياح إلى أرض خضراء، كلما نزل عليها الماء اهتزت وربت. تلك صور التنمية والسيطرة على الموارد، (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر)، التطور سنة الكون، والارتقاء سنة الحياة، في الطبيعة وفي الإنسان[597].

من العلقة فالمضغة فالعظام فاللحم فالخلق الآخر. كما تطور الوحي على مراحل منذ آدم حتى آخر الأنبياء، من اليهودية إلى المسيحية إلى الإسلام، والنسخ يعني الإزالة والإثبات، وتطور الشرائع في الزمان طبقا لتغير المصالح وتنمية القدرات. والاجتهاد يعني القدرة على السيطرة على الوقائع المتجددة خارج النص الذي يعطي القاعدة أو المعيار. واستطاع حي بن يقظان بنفسه فهم الطبيعة والسيطرة على ظواهرها. والمقامات والأحوال تقدم وارتقاء وصعود، ولو أن الغاية القصوى في الأعلى ويمكن تحويلها إلى الأمام . كذلك يمكن تمثل فلسفات التقدم في الغرب وفلسفات التاريخ التي تمكن وراء فلسفات التنمية . ويمكن للفكر العربي أن يبدع فلسفته الخاصة لتنمية الموارد بالتوجه نحو الواقع مباشرة، مصدر كل فكر[598] .

6- إثبات الهوية. وهي قضية تعرض لها الفكر العربي المعاصر نظرا لخلل العلاقة بين الأنا والآخر ونتيجة للتقليد، تقليد القدماء أم تقليد المحدثين . فكل ثقافات الأطراف في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية تعلني من هذه القضية، قضية صلتها بالمركز، وغزو ثقافة المركز لها. وهنا تنشأ ضرورة إثبات الهوية في نقابل التغريب، ووضع الأنا في مقابل الآخر . وينشأ الجمود من الانغلاق على الأنا وخوفا من التبعية للآخر، كما ينشأ التجديد خوفا من الانغلاق على الأنا ورفض الآخر. والحقيقة أن علاقة الأناو الآخر هي علاقة الهوية والاختلاف، فلا إبداع دون إثبات الأنا وتقابله بل وتضاده مع الآخر في عصر سيطر الآخر فيه وهو في الوكز، على الأنا، وهو في الأطراف. ويمكن للفكر العربي المعاصر الاعتماد على تراث الأنا في تحريم الموالاة (إن الذين يوالونهم منكم فانه منهم) .و على التقابل (لكم دينكم ولي دين). كما يمكن الاعتماد على كل فلسفات الهوية، واثبات الأنا في التراث العربي. ويمكن للفكر العربي المعاصر أن يكون له إبداعه الخاص في إثبات الهوية والاختلاف، الوحدة والتنوع، الأصالة والمعاصرة، وهو هم مازلنا فيه منذ فجر النهضة العربية الجديدة[599].

596 **المرجع السابق**: ص64

597 - سليم بركات: **دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ص: 52

598 - **المرجع السابق**، ص: 53

599 - **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: المرجع السابق، ص:69

7–حشد الجماهير من مهمات الحزب الثوري، حيث يمكن أن يبدع في ذلك وقد حقق العرب استقلالهم الوطني، وأنشأوا الأحزاب والتنظيمات الثورية. ولديهم إبداعاتهم في الحزب القائد. إن الفكر والعمل واجهتان لعملة واحدة، والنظر والممارسة هم واحد، هم العلم والوطن، والعالم والمواطن، والمفكر والقائد.

هكذا نجد إن الفكر العربي المعاصر عند الدكتور حسن حنفي لا يمتد فقط بين قطبي الجمود والتجديد ولكن يمتد أيضا إلى قطبي النظر والممارسة. حيث يخرج من أتون الواقع العربي يهدف إلى التغيير قدر هدفه إلى التنظير . ولكنه حتى الآن كان في رأيه أقرب إلى الأول منه إلى الثاني. وان إحدى وسائل خروج الفكر العربي المعاصر من بين قطبي الرحى، الجمود والتجديد، هي البحث عن آليات التغير الاجتماعي وطرائق تحقيق المشروع القومي الذي ساهم الفكر العربي المعاصر في صياغته. وهناك آليتان على حد قول حنفي:

1–الحزب الثوري القادر على تحقيق المشروع القومي العربي الذي أصاغه الفكر العربي المعاصر. وهو الحزب الطليعي، المعبر عن مصلحة الأغلبية الصامتة، والحامل للأهداف القومية. وهو القادر على تحريك الجماهير وعلى إنزال الملايين إلى الشوارع.

2–الجمعيات الثقافية والعلمية والمنتديات الفكرية قادرة أيضا، في غياب الحزب الثوري أو معه، بتحقيق المشروع القومي على مستوى حشد الجماهير وتوعية الناس، وتحويله من صياغة النخبة إلى حركة شعبية عامة. وكثيرا ماحكمت أحزاب سياسية ولم تترك أثرا في الناس. وكثيرا ما لم تحكم جمعيات علمية أو منتديات ثقافية وكان لها أبلغ الأثر في النفوس[600].

وتستطيع الحركات الشعبية والتجمعات النقابية والمهنية وجمعيات حقوق الإنسان أن تؤسس تيارا شعبيا عاما حاملا للمشروع القومي في حالة تقاعس أجهزة الدولة الرسمية ومؤسساتها الثقافية والتنفيذية. إن ضعف الأحزاب السياسية القائمة ونشأتها في حضن السلطة تجعلها عاجزة عن ممارسة دورها الشعبي. أما التنظيمات الشعبية المستقلة فإنها تحظى بثقة الناس، ولها فاعلية أكثر في آليات التغير الاجتماعي. من هنا نجد إن الفكر العربي المعاصر بين الجمود والتجديد ليس مجرد عرض موقف لهذا الفريق أو ذاك وإنما هو وصف لحالة الفكر الراهنة في حركتي الإحجام والإقدام (الخلف والأمام)، والنظر والعمل (الأعلى والأدنى). وهو جزء من تجربتنا الثقافية ومن مأساتنا اليومية . تتحمل مسؤوليته ، وعلينا تبعته . فنحن لسنا مستشرقين نشاهده من الخارج، وتموضعه لنحكم عليه . انه حكم على النفس ورصد لتجربة الجيل. أنه أشبه بالسيرة الذاتية للمفكر أو بالاعتراف العلني أمام جيله إلى أي حد هو أحد إبعاد الفكر العربي المعاصر، والى أي حد الفكر العربي المعاصر هو أحد آفاقه. إن مشروعنا القومي العربي القائم على الخصوصية العربية هو البديل ولا مخرج إلا من خلاله. ولا حل لمشكلاتنا ولإثبات وجودنا في هذا العالم المتفجر في حقول المعرفة إلا بالإيمان به والعمل على تحقيق أهدافه القومية والإنسانية[601].

في هذا الإطار يبحث حسن حنفي الموقف الحضاري الغربي، وفي إطار فلسفي على اعتبار أن الفلسفة ليست مجرد فكر بلا زمان و لا مكان ، بلا مجتمع و بلا حضارة إنما هي نظام فكري ينشا في عصر، و يقوم به جيل، و يخدم مجتمعا و يعبر عن حضارة.

من هذا المنطلق يدعو حسن حنفي إلى التفكير في علاقة الفلسفة بالموقف الحضاري لجيل محدد هو جيلنا. من خلال الواقع القائم في الوطن العربي فيجده قائما على الخطابةو الجدل وليس على القياسو البرهان، على منطق الظن وليس على منطق اليقين، لقد تحول المفكرون لدينا على حد قول الدكتور حسن حنفي، إلى وكلاء حضاريين ممثلين لمذاهب غريبة في معظمها عن بيئتنا نظرا لريادة الغرب وغزوه الثقافيو انتشاره خارج حدوده على عكي الشرق الذي لم نجد له بيننا ممثلين لفلسفاته في الهند أو الصين كما كان الحال عند مفكرينا الأوائل.

600 - حسن حنفي: **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت سنة 1981، ص: 102

601 - **المرجع السابق**: ص 104

إن الإصرار على ضرورة المشروع الحضاري القومي يمثل الأرضية التي يتحرك عليها الدكتور حسن حنفي، وهو يعطي لهذا المشروع "أبعادا ثلاثة"[602]، تعبر عن ضرورته و لا حيلة لأحد فيه. ولا يمكن تغييرها ولا يمكن تغافلها وإلا كانت الفلسفة بغير موضوع وبغير وطن.

الأول : هو موقفنا من التراث القديم و ذلك لأننا مجتمع تراثي مازال وعيه القومي مفتوحا على القدماء، ومازال القدماء يمثلون بالنسبة له سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر، ومازالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تفهم بيننا وبينه قطيعة ولم تنشا حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة.

الثاني: موقفنا من التراث الغربي الذي بدا يكون احد الروافد الأساسية لوعينا القومي ، واحد مصادر المعرفة المباشرة لثقافتنا العلمية و الوطنية، وقد كان الآخر باستمرار حاضرا في موقفنا الحضاري منذ قدماء اليونان حتى محدثي الغرب. لم تحدث بيننا وبينه قطيعة إلا في الحركة السلفية، ولم تقم حركة نقد له إلا في اقل الحدود وبمنهج الخطابة أو الجدل دون منهج النقد و منطق البرهان.

الثالث: موقفنا من الواقع الذي نعيش فيه والذي نحتويه في شعورنا عن وعي أو عن لا وعي. وقد يكون هو الباعث على المعرفة، و الموجه للاختيار، وقد يكون هو المصدر الوحيد للمعرفة بالإدراك الحسي المباشر أو التنظير العقلي المباشر. وذلك أن الموقفين الأولين موقفان حضاريان بالمعنى الحرفي للكلمة أي إنهما يتعاملان مع ثقافات مدونة في الغالب، ويغلب عليهما منهج النقل بصرف النظر عن مصدره، النقل عن القدماء أو النقل عن المحدثين. في حين إن الموقف الثالث وحده هو الذي يتعامل مع مادة المعرفة "الخام" دون إدراك مسبق أو تنظير جاهز سواء من القدماء أو من المحدثين. وعادة ما يكون هذا الموقف الحضاري مثلث الأبعاد غير متوازن ويكون حضور أبعاده غير متكافئ، فقد يرتكز أساسا على الموقف من التراث القديم ومن هنا تنشا ثقافتنا الدينية وحركتنا السلفية، وتعليمنا التقليدي ونظمنا المحافظة اقتناعا وإيمانا ونفاقا وتعمية عما يدور في الواقع بالفعل، وقد يرتكز على الموقف من التراث الغربي، ومنه تنشا ثقافتنا العلمية العلمانية وحركاتنا الإصلاحية التحديثية وتعليمنا العصري ونظمنا الحديثة اقتناعا وإيمانا أو دفاعا عن مصالح الحكام، وقد يرتكز الموقف الحضاري على البعد الثالث أي الواقع ذاته ومنه تنشا ثقافتنا الشعبية وحركات التغير الاجتماعي، ومنه خرجت ثوراتنا الأخيرة[603] . هذا الاتزان المفقود في الموقف الحضاري هو الذي يسبب فقدان وحدة الشخصية ويجعلنا نعيش في "فصام نكد" فتتضارب الثقافات ومناهج التعليم والمذاهب السياسية، ويقضي على الوحدة الوطنية في الممارسة وعلى الشخصية القومية في النظر. وقد تتداخل هذه الأبعاد الثلاثة فيما بينها دون الفصل الافتراضي المجرد . فقد يكون للوعي الفردي موقف ايجابي من التراث يسبب موقف آخر سلبيا من التراث الغربي، وقد يكون هناك موقف ايجابي من التراث الغربي يسبب موقفا آخر من التراث القديم، وعادة ما يكون هذان الموقفان المتعارضان سلبيين بالنسبة للواقع لان المدخل الحضاري يكون بديلا من الواقع المعاش، وكان المعركة في الكتب وليست بين الناس. أما الذي يأخذ موقفا إيجابا واعيا من الواقع فانه يكون في العادة ايجابيا في موقفيه الحضاريين الأولين منتقيا ما يفيده منهما، فالأولية عنده للمصلحة على الكتاب، وللناس على الثقافة، وللحياة على الحضارة.

ثم يتحدث الدكتور حسن حنفي عن أزمة الموقف الحضاري حيث تتجلى أزمة هذا الموقف في موقعنا من كل بعد فيه، سواء أكان التراث القديم أم التراث الغربي أم الواقع المعاش للناس حيث تلخص الموقف في هذه الأبعاد على الشكل التالي :

1- فحسب حنفي فقد نظرنا إلى التراث القديم نظرة المستشرقين و كأننا "متفرجون عليه" ولسنا أصحابه نعيب عليه قصوره وكأننا لسنا مسؤولين عنه. نكرر ما قيل ونجمع بين أجزاءه، وأقصى ما نفعله نشر المخطوطات دون تغيير أو تطوير أو إعادة اختيار، في حين إن التراث القديم ليس منفصلا عنا ، بل هو جزء منا، ونحن منه، كوننا وأعطانا تصوراتنا للعالم

---

[602] – مركز دراسات الوحدة العربية ، **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر** ، ط1 ، بيروت 1985 .ص83

[603]- حسن حنفي:**المرجع السابق**: ص106

و أمدنا بموجهات للسلوك، نحن مسؤولون عنه بقراءتنا له مثل مسؤولية القدماء الذين أبعدوه . تركناه بلا موقف منا إزاءه في القراءة والتفسير والفهم والتأويل. نكرر الاختيارات القديمة، والمذاهب السالفة و لا نعرف كيف نشأت و أي أغراض خدمت، و على الرغم من تغير الظروف القديمة و نشأت ظروف جديدة تتطلب اختيارات بديلة فإننا نكرر الاختيارات النمطية القديمة التي تعارض في أهدافها و منطلقاتها الظروف الجديدة التي نعيشها اليوم و كان التراث جسم ميت، و جثة هامدة ، نقلبه بلا واقع أو تاريخ أو حياة أو عصور أو أصحاب أو أهل ومن ثم نتصور إننا منفصلون عنه نفسيا فنجده"كتبا صفراء"، قيل وقال، لا أمل فيه، لا يثير قضية، ولا يقدم حلا، فنتوجه إلى الثقافات المعاصرة حيث نجد فيها أنفسنا فيزداد الشعور بالقطيعة مع التراث القديم كلما ازداد "التغريب" مما يجعل بعضنا يقوم برد فعل على ذلك فيتمسك بالقديم كله، و يرفض المعاصرة كلها، فتنقسم الأمة إلى فريقين، فريق يرى صلته بالتراث صلة انقطاع ثم قطيعة، و فريق أخر يرى أن صلته بالتراث صلة اتصال ثم وصال، الأولى يرى في التراث كل شيء و الثاني لا يرى في التراث أي شيء. ثم نقلناه كله، الصالح منه والضار. عممنا الاشعرية، ودرسنا الفلسفة الاشراقية واجتررنا فقه العبادات، وشرحنا المحبة و الفناء، ودعونا إلى التخلي عن العالم في مجتمع مهزوم مطحون، مسلوب الإرادة، غيبي أسطوري، منهوب الثروات، أزمته الفقر، ومأساته الاحتلال درسنا أن النقل أساس العقل، وان العقل قاصر في حاجة إلى وحي، وان هذا الوحي هو النبي، وان أقصى ما الإنسان من فعله هو الكسب وهو في نهاية الأمر تعليق لحرية الإنسان وإرادته بإرادة الآخر وجعلها مشروطة بها، وان مستقبل الإنسان خارج العالم، وان الشاهدتين تكفيان، وان السياسة كلها مركزة حول شروط الإمام وصفاته الحميدة. ولما كان ذلك هو الموروث السائد، بعد أن حيكت مؤامرات الصمت على كل تراث آخر مناهض. وهو ما يساعد السلطة القائمة في سندها الشرعي أو في اقتضائها طاعة الناس لها، فقد درسناه وعددناه هو الصواب دون ما سواه، وأصبح دلك عملا مكونا لرئيس في ثقافة الطلاب، فاستمرت المحافظة، واستمر تراث السلطة، و قدمنا بأيدينا إلى السلطان رعية مطيعة له، مؤمنة به وبالله، وقضينا بأيدينا على كل احتمال للتغير والمعارضة والثورة [604].

وبالتالي فإننا كمفكرين عرب درسنا العقول العشرة وخصصنا العقل الفعال، وتحدثنا عن الأفلاك العشرة(الفارابي وابن سينا)، وبينا أن للكواكب والأفلاك أرواحا ونفوسا وعقولا على أساس حركتها يتم كل شيء في الأرض فوجد وعينا القومي علل ظواهره في السماء وليس على الأرض. أما المعرفة فبمدد من السماء وليس بإحصاء كمي لواقع الناس. وشرحنا نظريات المحبة والفناء والحلول وعرضنا قيم الزهد والو ع والصبر والرضا والتوكل والشكر، وبينا أحوال الخوف واليأس والسكر والغيبة. أما عقل الثورة، وفقه العدالة الاجتماعية، وفقه التحرر من الظلم وهو ما يعاني الناس منه فليس أساسا للاختيار أو موضوعا للتساؤل. أي أننا لازلنا نتشبث بالقشور وبعيدين كل البعد عن الجوهر أو اللب.

ولم ندرس علم أصول الفقه بأكمله وهو ما يعبر عن إبداع المسلمين وإحساسهم بالعالم ووضع مناهج الاستدلال بعيدا عن الإشراق، وإحكام منطق اللغة بعيدا عن الخطابة والجدل ووضع شروط للتواتر والآحاد بعيدا عن الروايات الموضوعة التي تلهب الخيال وتتحول إلى جزء من الأساطير الشعبية، ووضع أحكام للفعل ووصف مناهج للسلوك بعيدا عن الكبت والحرمان والازدواجية والنفاق. لم ندرس إبداع المسلمين في وضع مناهج للرواية لضبط النقل أو وضع أصول المنطق الحسي الذي يقوم على المشاهدة، وقياس الأولى، وان ما لا دليل عليه يجب نفيه. لم نعتن بكيفية نشأة العلوم الرياضية والطبيعية والإنسانية (اللغة والأدب و الجغرافيا و التاريخ) التي أبدع فيها القدماء، ولم ندرسها إلا في إطار " تاريخ العلوم عند العرب " كجزء من تاريخ العلوم كما يفعل الغرب، ولم نحاول نحن معرفة الصلة بين التو حيد والعقل، بين التوحيد والطبيعة، وكيف استطاع القدماء بعقلية التوحيد اكتشاف الرياضيات وقوانين الطبيعة. فوضع ابن رشد مع باقي الفلاسفة، وابن خلدون مع باقي المؤرخين دون إدراك للنوعية والاختيار .

[604] حسن حنفي:**المرجع السابق**: ص112

2–و الشيء نفسه قمنا به بالنسبة للتراث الغربي، فاذا درسنا الفلسفة الغربية فإننا ننتزعها من بيئتها وكأن ديكارت وكانط وهيغل، وماركس ونيتشه وهوسرل وبرغسون وسارتر وميرلوبونتي وهيدغر نجوم لامعة تتأملها ونعجب بها بل ونحكم عليها، على صدقها أو بطلانها بحجج الذوق السليم أو العقل الصريح وربما أيضا بالأخلاق الكريمة والقيم الفاضلة والنظم السياسية وأحيانا الاجتماعية القائمة، والأعراف والتقاليد وكل الموروث القديم، ولما تشتت المذاهب وتباينت الآراء وقعت الحيرة في الاختيار. هذا مثالي، وذاك واقعي، هذا عقلي وذاك حسي، فالمحافظون يختارون المثالية والتقدميون يختارون الواقعية، وينشأ الخلاف بيننا. والصراع على المذاهب في ظاهرة غربي وفي حقيقته يكشف عن موقف حضاري خاص بنا وهو أن المثالية وريث طبيعي للمحافظة والتقليد الديني، والواقعية هي التطور الطبيعي للدين المثالي والأكثر قدرة على الدفاع عن حياة الناس ومصالح الشعوب. وفي حقيقة الأمر فإن المذاهب الغربية وليدة بيئتها بل إن فكرة المذهب إنما نشأت بعد أن تمت تعرية الواقع الأوروبي تماما من أغطيته النظرية القديمة الموروثة من العصر الوسيط المسيحي الكنسي، وجاء عصر النهضة فأزاح كل الغطاءات النظرية الممكنة رافضا الموروث كونه مصدرا للعلم الذي تحول إلى العقل و الطبيعة . العقل والوحي شيء و احد، والطبيعة والدين شيء واحد (وحي العقل ، دين الطبيعة). نشطت المذاهب في القرن السابع عشر في محاولة لإيجاد نسق كلي شامل يقوم بدور الموروث القديم في تفسير العالم وإيجاد علاقة بين الله والطبيعة والإنسان، فنشأت العلانية، ومنها المثالية النقدية تعطي الأولوية للعقل وحقه في فهم الطبيعة، كما نشأت الحسية ومنها الوضعية لتعطي الأولوية للحس وحقه في رؤية الطبيعة. وظل المذهبان يتصارعان مرة، ويتركبان في مذهب ثالث، مرة أخرى، إما على نحو آلي خارجي ثابت (كانط) أو على نحو حيوي داخلي متحرك (هيغل)، ثم أتت المذاهب الإنسانية الحيوية والإرادية والوجودية لتعطي الأولوية للإنسان على العقل والطبيعة، ولتحول العلوم الرياضية والطبيعية على السواء إلى علوم إنسانية ، ففي سقراط الجديد يجتمع أفلاطون وأرسطو، وقد حكم تطور المذاهب قانون الفعل أو جدل الموضوع ونقيضه ومركبه، ثم طبع هذا الجدل الوعي الأوروبي في بنيته بقسمة ثلاثية الظاهرة : صورية أو مادية أو حيوية، وعادة ما يتم الخلط بين هذه المستويات دون تمييز بينها [605].

للوعي الأوروبي إذن تطور وبناء، له بداية تطور ونهاية، له ظروف تاريخية واجتماعية وبناء ذهني خاص يقوم على التقسيم وأحادية الطرف والتعارض بين عوامل الظاهرة الواحدة، وان الحديث عن عقليات بدائية، افريقية أو آسيوية هو في حقيقة الأمر إسقاط من العقلية الأوروبية على غيرها. فأين نحن من هذا كله ؟ ديكارت محاولة لإثبات عقائد الدين بحجج العقل والبرهنة على صدق الإيمان، وهو تقليد شائع في حضارتنا القديمة كلها عند المتكلمين والفلاسفة، والفلسفة النقدية كأول محاولة للتعرف على إمكانات المعرفة في مقابل البرغماتية و الشكلية هو ما كان يفعله الفقهاء، من نقد نظريات الحكماء ولا أدرية الشكاك والمذاهب الحسية التي كانت تدافع عن المعارف الحسية، والمشاهدة والتجربة. دعامة العلم الجديد هو ما كان يفعله المتكلمون والأصوليون من عد شهادة الحسن ومجرى العادات مصدرا للعلم. والفلسفات الإنسانية والحيوية هي أشبه بمحاولات الصوفية عند من تركيز على التجارب البشرية والوجود الإنساني الانفعالات النفسية مثل المقامات والأحوال. وما الفرق بين كيركغارد الصوفي والوجودي ؟ لا يعني ذلك أننا أسبق من غيرنا في شيء أو أن لدينا ما لدى غيرنا، فنتق بالنفس ونفخر بالأجداد، بل يعني أن المذاهب الفلسفية لا تزرع خارج بيئاتها الأولى. فإذا ما تشابهت المذاهب واختلفت الهيئات فذلك لأن الأبنية الذهنية والنفسية والمواقف الحضارية والمراحل التاريخية قد تكون أيضا واحدة، ومادام المذهب الفلسفي قد اجتث من جذوره فلا يمكن فهمه أو الحكم عليه أو التعرف على نشأته. فقد تم الفصل بين المذهب والموقف، بين العلم والنشأة، بين الفكرة والتكوين، ومن ثم لم ينشأ عندنا فكرة تكويني يدل على موقف بل أصبحت ثقافتنا أكواما متراصة من المعلومات سرعان ما تتساقط جميعا في أول مواجهة لموقف ثقافي أو موضوع علمي.

3– لقد تعثرت الفلسفة لدينا لأن البعد الثالث في موقفنا الحضاري، وهو الموقف من الواقع. أزيح جانبا وأسقط من الحساب. فتحولت الفلسفة لدينا إلى نقل، نقل عن القدماء أو نقل عن المحدثين، وغاب التنظير المباشر للواقع. أصبحت الثقافة في

---

605 - حسن حنفي:**المرجع السابق**: ص110

جانب، والواقع في جانب آخر وواقع غير مفهوم، مجرد وعي صوري بلا مادة. وقد يكون السبب في هذا الموقف هو وجود الغطاء النظري التقليدي للواقع، وهو الغطاء الذي يفسر كل شيء، وبالتالي لم تنشأ الحاجة إلى التساؤل عنه أو البحث عن نظرية له. هناك نوع من الوئام بين الأنا والنحن، وبين النحن والعالم بلا قطيعة أو شرخ باستثناء الفقر كأزمة وضنك. وهما مفهومان في إطار التصور النظري القديم، ومقبولان في إطار الإيمان الشائع والعقائد الموروثة، أو في إطار عدم الالتزام بقضايا الواقع نظرا لتعايش أو القهر السياسي أو لعدم الوعي به والارتباط بقضايا العصر. فالفكر ليس بضاعة، والمفكر ليس موظفا. الفكر رسالة، والمفكر صاحب قضية. وكادت صورة الأستاذ الذي يعيش من الفكر أن تصير صورة نمطية من خلال الإعارات أو الوظائف أو الكتب المقرر، وكادت تختفي صورة الأستاذ المفكر الذي يعيش للفكر، صاحب القضية والقادر على اتخاذ الموقف. إن عدم التعود على المنهج الاجتماعي في دراسة الأفكار أو نشأتها وتكونها من الوضع الاجتماعي قد يجعل الباحثين يستسهلون عرض الأفكار، أو التحدث عن الظروف والبيئات في الفصول الأولى، وعن الأفكار والنظريات في الفصول التالية دون أن يكون هناك رابط بين هذه وتلك. وربما يكون السبب نقصا في التكوين الذهني على الرغم من وجودكم من المعلومات وتقص في الممارسة. فالذهن لم يمارس العلم، ولم يتعود على المنهج، ولم يعرف كيف نشأ، فاقتطف الثمرة دون الجذور، وحصل على النتيجة دون المقدمة. وقد يكون غياب معاهد البحث العلمي والعمل الجماعي في إطار مشروع قومي لدراسة الثقافة والفكر والعلم والفلسفة أحد العوامل في إسقاط الواقع من الحساب. هذا بالإضافة إلى الجو العام لإجهاض العقول،و الخطط العامة المعدة لذلك سواء من الداخل أو من الخارج. فليس في صالح الأنظمة القائمة أو المصالح الكبرى أن يبدع العقل الذي هو بطبيعته تمسك بالحريات و دفاع عن المصالح العامة. إن عدم الالتزام بالواقع له أسباب كثيرة منها ما يكمن في التراث –أولوية النص– ومنها ما يكمن في النقل عن الغرب –اجتثاث المعرفة من بيئتها– ومنها ما يكمن في ظرف العصر،و ضرورة العيش في ظروف القهر[606] .

هكذا يكون حل أزمة الموقف الحضاري، كما يزعم الدكتور حسن حنفي بإعادة النظر في هذه الأبعاد الثلاثة وأحكامها، وإعادة الاتزان إلى الوعي الحضري القومي، وفرض الواقع نفسه أي البعد الثالث على البعدين الحضريين الأولين. فالواقع يفرض، وبعد مائتي عام من نهضة حديثة سرعان ما كبت، أن يكون موقفنا من التراث القديم لا موقف المهاجم أو المدافع، بل موقف الناقد والمطور. النقد على طريق وصف نشأة التراث في الظروف القديمة والتطوير طبقا لحاجات العصر و الظروف الجديدة .

والموقف من التراث الغربي ليس أيضا موقف المدافع أو المهاجم بل موقف الناقد والرد لهذا التراث إلى حدوده الطبيعية. النقد يوصف نشأته المحلية والقضاء على أسطورة عالميته، والرد لتحجيم هذا التراث لإفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب. والموقف من الواقع ليس بالعزلة عنه أو بالتمرد عليه، فالعزلة إلى الداخل تتبدى في النفس إحباطا وفي الخلية السرية نشاطا، والعزلة إلى الخارج، هجرة مهنية أو معارضة سياسية في العواصم الأوروبية، أو تمر عن طريق الانقلابات العسكرية أو غضب الجماعات الدينية أو تشكيل أحزاب تقدمية علمانية لأخذ السلطة. الموقف من الواقع هو فهمه أولا ومعرفة متطلباته، وسبر مكوناته (الثقافة الوطنية، الجماهير الشعبية) حتى يمكن الالتحام به وتفجير طاقاته القادرة على الوقوف أمام الأبنية الاجتماعية والنظم السياسية التي تقوم على تصورات السلطوية الموروثة.

حل أزمة الموقف الحضاري إذن في نقل الموقف من مستواه الخطابي إلى مستواه العلمي، وتحويل المواقف الإيمانية بالقديم أو الإنبهارية بالغرب أو الخيالية بالنسبة إلى الواقع إلى مواقف علمية حضارية تاريخية محكمة حتى ينشأ الفكر في مواقف اجتماعية وحضارية وتاريخية محددة، تكون بالتالي أرضا للفلسفة وتربة للفيلسوف.

– من هذا المنطلق يحدد حسن حنفي الموقف في الأبعاد الثلاثة على الشكل التالي:

606 - **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: المرجع السابق، ص:69

أ– أما بخصوص الموقف من التراث القديم فيجد حسن حنفي إن التراث القديم كله استجابات ذهنية لأجيال سابقة إزاء أحداث عصر مضى ويكشف عن صراع القوى و لما كان الصراع يحسم لفريق دون فريق، فقد ساد تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة. وتم تدوين كل شيء في التاريخ والأصول والعقائد أي في (إيديولوجيات) الشعوب من وجهة نظر الغالب، وحيكت مؤامرات الصمت و التشويه حول تراث المعارضة فتحول هذا التراث إلى تراث سري كما هو الحال عند الشيعة أو تراث علمي لفئة مؤامرات الصمت حتى بالاندثار مثل تراث الخوارج (المعارضة العلانية من الخارج) وتراث المعتزلة (المعارضة العلنية من الداخل).

لذلك كانت الحلول التي إخبارها تراث القدماء وبقيت محفوظة ومدونة في الكتب القديمة هي حلول ومواقف السلطة من حلول المعارضة. وما نقرأه في التراث، في حقيقة الأمر، هو نتيجة معركة تم حسمها لصالح الغالب ضد المغلوب.

فلو أخذنا مثلا علم العقائد لوجدنا أن عقائد الفرقة الناجية قد انتصرت، وهي عقائد السلطة، على عقائد الفرق الهالكة وهي فرق المعارضة كما يعبر عن ذلك حديث الفرقة الناجية فالله الواحد الذي ليس كمثله شيء والذي لا يرى ويرى كل شيء ليس هو بالضرورة التصور الوحيد لله كما نعلم من تاريخ العقائد، هناك الله الحسي المجسم، محل الحوادث عند الكرامية والمشبهة على اختلاف فرقهم، وليس بالضرورة أن يكون التصور الأول صحيحا والثاني باطلا إذ يعكس التصوران صراع قوى، قوة السلطان الذي ليس كمثله شيء وقوة المعارضة التي تجعل حركة التاريخ جزءا من الإلوهية، أما الصفات التي تجعل الله يسمع ويرى ويبصر كل شيء فقد تمت صياغتها من أجل استخدام سياسي خالص للسلطة التي هي بدورها ترى وتسمع وتبصر كل شيء، والقول أن العقل الذي لا يستقل بنفسه في المعرفة بها يحتاج إلى النقل، إنما هو دعوى طرحت حتى يمكن عبرها تأويل النقل لصالح السلطة القائمة دون مقياس عقلي واحد شامل ومطرد، وتصوير الإنسان ككائن ليست لديه القدرة على العقل، وتعليق مصيره بإرادة أخرى إنما هو من أجل نفي قدرته واستقلاله وجعله باستمرار تابعا لغيره معتمدا عليه، وجعل النبي هو الوصي على العقل ليحال دون استقلال الشعور عقلا وإرادة، والقول أن النبوة تثبت بالمعجزات هو من أجل عدم الالتفات إلى بنية الوحي الداخلية كنظام للعالم، أو رؤية مبادئه الاجتماعية والسياسية التي تقوم على رعاية الصالح العام . كما أن القول إن الميعاد خارج العالم هو من أجل أن يؤسس الإنسان ملكوته خارج العالم، ويعد له بعد الموت. أما داخل العالم وقبل الموت فهو حق السلطة القائمة لا ينازعها فيه أحد، والقول إن الفعل ليس شرطا لإيمان لا يكفي القول بل والتمتمة بالشفتين إنما طرحت حتى لا يكون الفعل موجها ضد السلطة القائمة فتصفي المعارضة، وإن كانت بالاختيار إلا أنها تظل محصورة في قريش إنما هي كذلك حتى لا يقتصر الحكم والسلطة على فئة معينة من الأشراف أو من الضباط، من الملوك والأمراء، على العقائد إذن اختيارات سياسية محضة وليس علما مقدسا. وكل ظروف تفرض اختياراتها. وقد تتم تحت ظروفها الحالية اختيارات أخرى. قد يكون من صالح الأمة الآن الدفاع عن الله وتصوره باعتباره أرضا درءا للاحتلال وتحريرا للأرض بل وتأصيلا للوحي في إله السموات والأرض: "رب السموات والأرض"، "وهو الذي في السموات إله وفي الأرض إله" كان الخطر قديما على التوحيد كتصور في عصر الفتوحات وأصبح الخطر الآن على الأرض في عصر الهزائم. دافع القدماء عن الواحد الحق ضد مخاطر الواحد الرياضي عند فيثاغورث والواحد الميتافيزيقي عند بارمينيدس والواحد الأنطولوجي الكوني عند أفلوطين، أما الآن فالواحد يتجلى في الدفاع عن وحدة الأمة ضد تجزئتها، ويتجلى في الوقت نفسه في إثبات التعددية ضد أحادية الطرف التي تعتمد على الواحد القديم دفاعا عن الحرية والديمقراطية وحق الجهاد، ربما يكون الأصلح الآن هو حرية الاختيار وخلق الأفعال عند المعتزلة وليس الكسب الأشعري، وإثبات استقلال العقل والإرادة وليس تبعيتهما أو قصورهما، وربما يكون الأصلح اختيار الخوارج في أن العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان وليس اختيار المرجئة أو اختيار الشيعة لما رأى أحمد بن حابط في أن النعيم والعذاب في هذه الدنيا وليس خارجها، أيهما أفضل: الصلاح والأصلح والغائية في الأفعال أم اللامعقول والعشوائية؟ ربما يكون اختيار المعتزلة والخوارج رفض القرشية أصلح لنا من اختيار الأشاعرة حتى لا تحتكر السلطة فئة معينة، إذا كان القدماء قد استعملوا حديث الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين فإن جيلنا ينقده كما فعل ابن حزم من قبل من أجل الانتقال من الفرقة المذهبية إلى الوحدة الوطنية، وللحفاظ على حق فرقة في الاجتهاد، وإن للمخطئ أجرا وللمصيب أجرين، وإن الصواب متعدد

في النظر واحد في العمل كما قرر الأصوليون، أو في لغة عصرنا، السماح باختلاف الأطر النظرية والاتفاق على حد أدنى من برنامج موحد للعمل الوطني.

وإذا كانت علوم الحكمة القديمة قد تسرب إليها الإشراق الصوفي بحيث تركزت نظرية المعرفة والسعادة فيها على الاتصال بالعقل الفعال والقرب منه والاتحاد به، فقد صارت الطبيعيات مقدمة للإلهيات أو هي إلهيات نظرية، والمنطق صوريا لا حياة فيه ولا جدل ولا صراح ولا واقع ولا بشر، والفضائل النظرية فيها أفضل من الفضائل العملية، فقد تكون مهمة الحكيم اليوم التخلص من الاشراقيات القديمة دفاعا عن العقل، مع النظر إلى الطبيعة نظرة علمية خالصة مميزا بين الفكر العلمي والفكر الديني، واختيار منطق حسي طبيعي تجريبي مادي كاختيار الأصوليين، وإعطاء الأولوية للقيم العملية على القيم النظرية، وللشعوب والمؤسسات على خصال الحاكم وصفات الإمام .

لقد نشأت علوم التصوف عند القدماء كرد فعل على حياة البذخ والترف وتكالب الناس على الدنيا، وحرصهم على الثروة والجاه، وبعد اليأس من تغيير العالم عقب استشهاد الأئمة من آل البيت، وانتهاء المقاومة الخارجية ، وهنا لم يتبق إلا النفس، فليعمل المرء على خلاص النفس إن صعب خلاص العالم، وعلى التغيير من الداخل إن استحال تغيير الخارج، وإنقاذ الفرد إن استعصى إنقاذ المجتمع، وإقامة ملكوت السموات خارج العالم إن استحالت إقامته في هذا العالم، وتصوره بالخيال إن استحال تحليل الواقع بالعقل، لقد تحول جدل الطبيعة والمجتمع والتاريخ إلى جدل عواطف وانفعالات كما هو واضح في حالات الصوفية: الصحو، السكر، الغيبة، الحضور، الخوف والرجاء، الفقد والوجد، وظهرت القيم السلبية باعتبارها الطريق إلى الخلاص القريب كما هو واضح في مقامات الصوفية مثل الصبر، والورع، والرضا، والتوكل والشكر والقناعة والزهد.[607]

الآن تغيرت الظروف، فلم يعد الأمر ميئوسا منه، ولم تنته المقاومة الفعلية من الداخل أو من الخارج، ولم يستشهد منا آلاف الأئمة دفاعا عن الشرعية، هناك إمكان لتغيير العالم وإقامة ملكوت على الأرض، وتحويل الوحي إلى نظام مثالي للعالم، والجماهير حاضرة والطلائع الجديدة متشوقة، والغضب والحسرة والإحساس بالظلم والهوان يعم الجميع.

وإذا كان علم أصول الفقه القديم هو الوحيد الذي استطاع أن يحكم استعمال العقل وأن يضع منطق اللغة وأن يقنن السلوك العملي وأن يلتزم بقضايا الناس والمصالح العامة فإنه اليوم أقل العلوم تأثيرا في حياتنا، ومع ذلك فقد أعطى القدماء الأولوية للنص على الواقع كما هو الحال في ترتيب الأدلة الشرعية الأربعة دفاعا عن النص الجديد في مجتمع قديم،وقد تكون مهمتنا اليوم إعطاء الأولوية للواقع على النص دفاعا عن الواقع في عصر لا يعتمد إلا على علوم الواقع ويعاني من النص، فإعطاء الأولوية للاجتهاد ولإجماع الأمة على المصدرين النصيين يعطي العلماء والباحثين جرأة على الواقع وقدرة على التشريع، رعاية لمصالح الناس، وقد تركت العلوم النقلية لمعاهدنا الدينية تدرسها كما تركها القدماء دون أن تساهم في تطويرها وتحويلها إلى علوم نقلية عقلية.

أما العلوم العقلية الخالصة سواء العلوم الرياضية (الحساب، الهندسة، الجبر، الموسيقى، الفلك) أو العلوم الطبيعية(الطبيعية والكيمياء والنبات والحيوان والطب والصيدلة) أو العلوم الإنسانية(اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ). فإنها تترسب في وجداننا القومي ترسب العلوم النقلية الأربعة أو الخمسة ، لذلك توقفت العلوم الإنسانية وحلت محلها العلوم المترجمة، وقد توقفت العلوم الرياضية والطبيعية وحل محلها النقل من الغرب، والحرام هو الفعل الذي ينتج عنه ضرر وسلب وعد وفناء، والمندوب هو الفعل التطوعي، والمكروه هو الإرادي، والمباح هو الطبيعي،ليس الأمر مجرد تغيير لفظ بلفظ بل تحديد الفكر وتطوير الحضارة، وهو ما مارسه القدماء من قبل خاصة الحكماء حتى تمثلوا الغرباء وأحالوا الثقافات القديمة روافد أصيلة لحضارتهم. إن اللغة الجديدة وحدها هي القادرة على مخاطبة الناس وعقد حوار بينهم، فهي لغة التفاهم والخطاب المشترك.

---

[607] - حسن حنفي:**المرجع السابق**: ص110

إن مهمة الباحث حاليا هي إعادة النظر أيضا في مستويات التحليل، هل يريد الإبقاء على المستويات القانونية والإلهية والطبيعية أو يريد تغيير هذه المستويات التي لم تعد قائمة في شعور الجماعة ليقوم بالتحليل على مستويات أخرى مثل المستوى النفسي والاجتماعي؟ هذا إذا أردنا اكتشاف التراث كمخزون نفسي لدى الجماهير، على المستوين الحضاري والتاريخي،و إذا أردنا أن نعرف مع أي نمط حضاري نحن نتعامل وفي أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، فبهذا يتم وضع التراث القديم في منظور تاريخي داخل الوعي الحضاري كمرحلة إبداع أولى(السبعة قرون الأولى)، تلتها مرحلة تالية تتمثل في إعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد[608].

إن مهمة الباحث أيضا هي إعادة النظر في المحاور والبؤر الحضارية القديمة. فقد كان الله محورا أساسيا عند القدماء، وكان الوحي بؤرة الحضارة، منه تخرج العلوم في دوائر متداخلة حوله، وكان ذلك طبيعيا وسط الحضارات والديانات القديمة التي كانت تفقد التعالي والوحي، لكن هذا المحور وهذه البؤرة قد تم اكتسابها الآن بل أصبح حضورهما على حساب محاور وبؤر أخرى. ضاع الإنسان أمام حضور الله، وضاع التاريخ أمام حضور الوحي، وقد تكون مهمة الباحث اليوم هي إعادة المحاور والبؤر واكتشاف الإنسان والتاريخ، إذ يضرب لنا المثل للمجتمعات اللاإنسانية التي لا تعرف الزمان، وترفع شعارات حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية.كما أننا خارج التاريخ، ولا نعلم في أية مرحلة نعيش، وليس لدينا تراكم تاريخي يبدأ كل جيل وينتهي ويبدأ الجيل الثاني كما بدأ الأول من الصفر. ولا يكاد يمر جيلان أو ثلاثة حتى يبدأ القوس في السقوط، فنهبط بمجرد أن نعلو، حيث نجد أن نهضتنا عمرت أربعة أجيال فحسب قبل أن نشاهد تعثر هذه النهضة وكبوة الإصلاح .

ومهمة الباحث أيضا هي إعادة الاختيار بين البدائل فقد تم اختيار البدائل القديمة لحسم صراع سياسي لصالح السلطة، يستطيع الباحث اليوم أن يعيد الاختيار بينها لصالح الجماهير، فكلها على مستوى واحد من الاجتهاد والنظر دون تكفير لأحدها وتصويب للآخر، وربما يمكنه أن يجد بدائل جديدة تماما لم يطرحها القدماء بدافع المسؤولية التاريخية وبروح الدقة العلمية.

بهذا الموقف من التراث القديم يمكن تحقيق عدة منافع، حسب الدكتور حسن حنفي منها أن نضع أنفسنا [609]:

1- وسط أحداث العصر، فيتحول الفكر بالتالي إلى واقع، والتراث إلى حياة، والفلسفة إلى رسالة، والعلم إلى قضية.
2- نزع سلاح التراث من أيدي الخصوم في الداخل وفي الخارج، ومن ثم القضاء على أهم معوقات التقدم. وذلك ببيان نشأة تراث السلطة وإجهاض تراث المعارضة، أعني مؤامرة التشويه لتراث المعارضة، والصمت عنه فتدخل معارك التراث بالتالي المعارك الوطنية ويأخذ النضال السياسي بعدا تاريخيا ينقصه الآن، ويتعرى الحاكم المتسلط القاهر من قميص الأشعرية الواحد الذي يسمع ويرى ويبصر ويفعل كل شيء، ومن جهة الغزالي : الواحد الذي منه يفيض كل شيء، ومن جلباب ابن سينا : الواحد الذي إليه يرجع كل شيء، ومتاهات أجهزة الإعلام ودورها في تزييف الوعي القومي كما هو الحال غي متاهات الفقه الافتراضي وتأويل النصوص، فما معارك التأويل في حقيقة الأمر إلا صراع اجتماعي مقنع بثقافة الجماهير وبثقل التراث في وجدان العصر.
3- إبراز تراث الشعب، تراث المصلحة، وهو أكبر دافع على التقدم حتى لا يحدث انتكاسات للثورة أو يقع نكوص في التقدم: خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الخلف، وبالتالي يمكن تقوية روح الشعب، ونضال الجماهير، بإعطائها تراثا ثوريا يكون هو البديل المؤقت من إيديولوجيتها الثورية ، ويعطيها نظرية تنقها وذلك من خلال إثارة ثقافتنا الوطنية.
4- وقف التغريب الذي حدث للخاصة التي انفصلت عن التراث لأنها لم تجد نفسها من خلاله ولم تستطع تجاوز لغته القديمة أو اعتبار نفسها مسؤولة عنه فلم تغير مستوياته، أو تعدل محاوره وبؤره، أو تعيد الاختيار بين البدائل، بل قبلت كضرورة لا مفر

608 - حسن حنفي:**المرجع السابق**: ص112
609- **مجلة مركز دراسات الوحدة العربية**: المرجع السابق، ص:77

منها مزاحمة الفكر الغربي لتراث الأمة ومكونها الرئيسي حتى نشب العداء بين أنصار القديم وأنصار الجديد، يمكن إذن عن طريق هذا الموقف من التراث القديم القضاء على الازدواجية في الشخصية القومية، وهذا الفصام في ثقافتنا الوطنية.

5- محو التفرقة بين الخاصة والعامة، بين ثقافة الخاصة وثقافة الجماهير، وبالتالي تنتهي عزلة المثقفين وركود الثقافة الشعبية،فتتوحد اللغة، ويعاد بناء الثقافة الوطنية أي ثقافة الأمة خاصة وعامة بروح العصر ولغته، فيستحيل بالتالي على أية سلطة الاستحواذ على الخاصة ووضعهم في تناقض مع العامة وتجنيد المثقفين ضد مصالح الشعوب، ومحاصرة العامة بالخاصة وتزييف وعي الجماهير من خلال وضع أجهزة الإعلام. في أيدي مثقفي السلطان.

6- تجنيد الجماهير، فتنزل بثقلها إلى الساحة، وتأخذ مصائرها بأيديها.

وعلى هذا النحو يمكن حل قضايا التغيير الاجتماعي ، ففي الشعوب التراثية لا يمكن أن يتغير شيء في الواقع ما لم يتغير في الوعي أولا، وأن أبنيتنا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كلها تقوم بالأساس على أبنيتنا النفسية وقوالبنا الذهنية وتصوراتنا للعالم، وقد تكون نظمنا التسلطية القائمة على الحاكم الواحد والرأي الواحد ترسبا تراثيا عند القادة ونفسيا عند الجماهير "من آراء أهل المدينة الفاضلة"وصفات الإمام، وقد تكون الدعامة النفسية للنظم البيروقراطية هي ما ترسب في وعينا القومي من نظرية الفيض أو الصدور، وإنه كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أعلى مراتب الشرف وكلما نزلنا إلى أسفل صرنا إلى أدنى مراتب الشرف.

لا شيء أسهل من تغيير الأبنية التحتية بانقلابات عسكرية وإجراءات ثورية وقرارات إدارية ولكن لا شيء أصعب من الحفاظ على هذه الانجازات والإبقاء على الثورة الدائمة، إن التغيير الاجتماعي بلا تغيير مواز في الثقافة، وللعمل السياسي دون منظور تاريخي مجرد ضرب في الهواء.فقد سادت الأشعري الكلام والاشراقية التصوف والحكمة،والصورية الفقه أكثر من ألف عام، من القرن الخامس حتى اليوم، وعاش الاعتزال الكلامي والرشدية الفلسفية ونضال الصوفية والواقعية الفقهية أربعمائة عام، من القرن الثاني حتى القرن الخامس، قبل القضاء على العلوم العقلية لحساب التصوف في محنة القرن الخامس، وأصبح وعينا القومي منذ ذلك الوقت غير متعادل الكفتين: ألف عام من المحافظة الدينية وأربعمائة عام من العقلانية، وما لم تتعادل الكفتان، بضغط الألف عام إلى سبعمائة أو أقل، وإطالة الأربعمائة عام أو أكثر فسيكون من الصعب أن تقوم ثورة أو أن يعقد حوار، في هذه اللحظة فقط تبدو إمكانات الثورة، وأعني تضغط المحافظة إلى أدنى ترسب ممكن وتمتد العقلانية والطبيعية إلى أقصى حد ممكن، هنا فقط سيتحرك التاريخ من جديد، وتبدأ مرحلة ثالثة بعد الأولى التي اكتملت فيها من القرن الأول حتى السابع، وبعد الثانية التي حافظت فيها على نفسها من السابع حتى الرابع عشر، فيكون جيلنا معاصرا لمرحلة ثالثة ممهدا لها إذ يجمع فيها بين تأويل القديم وإبداع الجديد.

ب- أما بخصوص الموقف من التراث الغربي فالدكتور حسن حنفي لا يعني الدعوة إلى تحجيم العرب ورده إلى حدوده الطبيعية، والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته مثل أي تراث آخر، ولا يعني دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير، والانفتاح على الآخر، فتلك لم تكن سنة القدماء الذين انفتحوا على الثقافة المجاورة في مقدمتها اليونانية وتمثلوها وعرفوها واحتووها داخل الإطار الحضاري الخاص بل يعني أن فترة التعلم قد طالت، وإن فترة التتلمذ قد امتدت، فنحن نتعلم منذ قرنين وما زالت مرحلة الإبداع بعيدة في الأفق، إن التعليم من الغير وسيلة لا غاية، ومرحلة وليس تاريخا، ومجرد باعث ومحرك وليس بديلا عن الشيء ذاته، فقد تعلم القدماء قرنا واحدا هو القرن الثاني وما أن أتى القرن الثالث حتى ظهر الكندي أول الفلاسفة بادئا علوم الحكمة، وقد كانت الدعوة إلى الانفتاح على الغرب لها ما يبررها في أوائل القرن الماضي نظرا للتحدي الحضاري الذي يمثله الغرب علما وصناعة وحرية وديمقراطية، ودستورا ونظما برلمانية ونهضة وتقدما وعمرانا، ولكن نظرا لطول المدة انقلب الانفتاح إلى الضد وهو التقليد، والتعلم إلى تبعية فنشأت ظاهرة التغريب في حياتنا الثقافية وفي وعينا القومي، وتبدو في الآتي[610]:

[610] - حسن حنفي:**المرجع السابق**: ص122

1- اعتبار الغرب النمط الأوحد لكل تقدم حضاري ولا نمط سواه وعلى كل شعب تقليده والسير على منواله، وقد أدى هذا بالتالي إلى إلغاء خصوصيات الشعوب وتجاربها المستقلة، واحتكار الغرب حق إبداع تجارب جديدة، وأنماط أخرى للتقدم.

2- اعتبار الغرب ممثل الإنسانية جمعاء وأوربا مركز الثقل فيه: تاريخ العالم هو تاريخ الغرب، وتاريخ الإنسانية هو تاريخ الغرب، وتاريخ الفلسفة هو تاريخ الفلسفة الغربية، الغرب فيه يصب كل شيء، وما قبله بدايات التاريخ البشري كما يقول هردر وما بعده عصر الفضاء الذي يمتلكه الغرب،عصور الغرب هي عصور الكل، فالعصر الوسيط لكل العالم والعصر الحديث هو العصر الحديث لكل الشعوب مع أن وسيطنا هو نهضتنا وحديثنا هو تخلفنا ومستقبل الغرب هو نهضتنا.

3- اعتبار الغرب المعلم الأبدي واللاغرب هو التلميذ الأبدي : وإن العلاقة بينهما أحادية الطرف، أخذ مستمر من الثاني، وعطاء مستمر من الأول، استهلاك مستمر من الثاني، وإبداع مستمر من الأول، ومهما تعلم التلميذ فإنه يبقى تلميذا ومهما شاخ الأستاذ فإنه يظل معلما، ولن يلحق التلميذ بالأستاذ لأن معدل الإبداع أسرع بكثير من معدل الاستهلاك فيجري التلميذ لاهثا وراء المعلم ولن يلحق به، وكلما جرى زادت المسافة اتساعا حتى يدرك الصدمة الحضارية فيقع ويدرك قدره، ويرى مصيره.

4- رد كل إبداع ذاتي لدى الشعوب غير الأوربية إلى الغرب: فكل دعوة إلى العقل ديكارتية أو كانطية، وكل دعوة إلى الحرية ليبرالية غربية، وكل نضال من أجل العدالة الاجتماعية ماركسية، وكل اتجاه نحو العلم وضعية وحتى أصبح الغرب هو الإطار المرجعي الأول والأخير لكل إبداع ذاتي غير أوربي، كما كان الحال مع الحكماء الأولين بالنسبة لليونان فخرج ابن رشد أرسطيا.

5- أثر العقلية الأوربية في أنماط التفكير عامة، وفي كل عقلية ناهضة: فالعقلية الأوربية هي العقلية التي تضع كل طرفي المعادلة في علاقة تضاد مثل :مثالية أو واقعية؟ صورية أو مادية؟ ذاتية أو موضوعية؟ فردية أو اجتماعية؟ عقلانية أو حسية؟ وقد أثرت فينا العقلية الأوربية حتى نقلنا أنصاف الحقائق هذه إلى ثقافتنا وتراثنا وتحزبنا لها حيث لا أحزاب، واخترنا بينها حيث لا اختيار، وجعلنا أنفسنا أطرافا في معركة لم نخضها.

6- تحول ثقافتنا إلى وكالات حضارية وامتداد لمذاهب غربية: اشتراكية، ماركسية، وجودية، وضعية، شخصانية، بنيوية، حتى لم يعد أحد قادرا على أن يكون مفكرا أو عالما أو حتى مثقفا إن لم يكن مذهبه ينتسب إليه فتفرقنا شيعا وأحزابا ، وضاعت الثقافة الوطني، الكل يبحث عن الأصالة الضائعة فيهرع إلى الفنون الشعبية.

7- إحساس الآخرين بالنقص أمام الغرب: لغة وثقافة وعلما، مذاهب ونظريات وآراء، مما يخلق فيهم إحساسا بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة، كما هو الحال في الجماعات الإسلامية المعاصرة، في الوطن العربي وغيره، وليس هذا إلا ردا على مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية صريحة أو ضمنية.

8- خلق بؤر وفئات ثقافية معزولة لدى الشعوب غير الأوربية بحيث تكون مناصرة للغرب وجسرا لانتقاله : وتنتهي هذه الفئة . حين توليها الحكم . بموالاة الغرب، فيحول التغريب الثقافي إلى عمالة سياسية مما يسبب ثورات الشعوب الوطنية على الفئة كلها تأكيدا للهوية والثقافة الوطنية في جدلية تاريخية بين الأنا والآخر.

إن التراث الغربي في حقيقة الأمر إنما يعبر عن الوعي الأوربي، وهو موضوع فلسفي واحد ظهر في الفلسفة المعاصرة، بخاصة في الظاهريات فلا توجد فلسفات غربية بل فلسفة أوربية تعبر عن وعي أوربي، تطورا وبناء، تكوينا ورؤية. فإذا أخذنا هذا الموقف من التراث الغربي ووضعنا الوعي بناء وتطورا على هذا النحو حدث التالي[611]:

1- السيطرة على الوعي الأوربي واحتوائه بداية ونهاية، نشأة وتكوينا،وبالتالي بكل إرهابه، لأنه ليس بالوعي الذي لا يقهر ويتحول الدارس إلى مدروس، والذات إلى موضوع وبالتالي لا نصبح ضائعين فيه، إذ يمكن للإنسان أن يراه مرة واحدة، وأن ينظر إليه من أعلى بدلا من أن يقبع أسفله منه ويكون السؤال : من الذي سيأخذ الريادة؟.

[611] - **المرجع السابق** : ص132

2- دراسة الوعي الأوربي على أنه تاريخ وليس خارج التاريخ، صحيح أنه تاريخ تحرر من مراحل لا يمكن القفز عليها أو تجاوز مراحلها المتوسطة، لكنه مع ذلك تجربة بشرية ومسار حضاري مثل غيره من التجارب، إنه ليس التجربة الوحيدة أو المسار الحضاري الأوحد، بل هو إحدى مراحل تاريخ الوعي الإنساني الطويل ابتداء من مصر والصين وحضارات الشرق القديم.

3- رد الغرب إلى حدوده الطبيعية وإنهاء الغزو الثقافي، وإيقاف هذا المد الذي لا حدود له، وإرجاع الفلسفة الأوربية إلى بيئتها المحلية التي منها نشأت حتى ظهرت خصوصيتها التي أمكن تعميمها من خلال الاستعمار والسيطرة وأجهزة الإعلام، في لحظة ضعف الأنا، وتقليده للأجنبي، واقتصار تحرره على الأرض دون الثقافة.

4- القضاء على أسطورة الثقافة العالمية واكتشاف خصوصيات الشعوب، وأن لكل شعب نمطه الحضاري الخاص ووعيه المتميز بل وعلومه الطبيعية وتقنيته الخاصة كما هو الحال في الهند والصين وإفريقيا وأمريكا اللاتينية، وتطبيق مناهج علم اجتماع المعرفة والأنثروبولوجيا الحضارية على الوعي الأوربي ذاته.

5- إفساح المجال للإبداع الذاتي للشعوب غير الأوربية ، وتحريرها من هذا الغطاء الذهني، وهذه البنية العقلية حتى تفكر الشعوب بعقلياتها الخاصة وأطرها المحلية، فتتعدد الأنماط، وتتنوع النماذج، فليس هناك نموذج واحد لكل الشعوب، وتصير العلاقات بين الحضارات علاقات متبادلة وليست علاقات ذات اتجاه واحد.

6- القضاء على عقدة النقص لدى الشعوب غير الأوربية بالنسبة للغرب، وقيامها بإبداعها الخلاق بدلا من أن تكون مستهلكة للثقافة والعلم والفن، فتصير قادرة على التفوق على غيرها، وقد يتحول مركب النقص إلى مركب عظمة صحي يساعد على الخلق والإبداع.

7- إعادة كتابة التاريخ بما يحقق أكبر قدر ممكن من المساواة في حق الشعوب بدلا من النهب الأوربي لثقافات العالم. واكتشاف دور الحضارات التي ساهمت في تكوين حضارة الغرب وضرب الغرب حولها مؤامرة الصمت، ولكن دون أن يكون الغرب هذه المرة، وبموضوعية تاريخية، مركز الثقل في العالم، فيه تصب كل الحضارات، إذ سيعطي لكل حضارة دورها في الريادة.

8- بداية فلسفة جديدة للتاريخ تبدأ من ريح الشرق، واكتشاف الدوائر الحضارية وقانون لتطورها أشمل من البيئة الأوربية، وإعادة النظر في وضع الشعوب الشرقية كبدايات للتاريخ(هردر، كانط) وكما بدأت الحضارات من الشرق وانتقلت إلى الغرب، فقد تعود إلى الشرق من جديد.

9- إنشاء الاستغراب وتحويل الحضارة الأوربية إلى موضوع للدراسة، وسيكون هذا العلم الجديد لدراسة هذه الحضارة : بداية ونهاية، نشأة وتطورا، بناء ومساراكما فعلت الحضارة الأوربية مع غيرها عندما حولتها إلى موضوعات للدراسة لم تسلم من التحيز والمحاباة.

10- انتهاء الاستشراف، وتحول حضارات الشرق من موضوع إلى ذات، وتصحيح الأحكام التي ألقاها الوعي الأوربي وهو في عنفوانه على حضارات الشرق ، فالاستشراف يكشف عن طبيعة العقلية الأوربية ونظرتها إلى الآخر مما يكشف عن الموضوع المدروس، فهو موضوع وليس دراسة موضوع.

11- تكوين الباحثين الوطنيين الذين يدرسون حضارتهم الخاصة من منظور وطني، وحضارات الغير بطريقة أكثر حيادا وإنصافا من فعل الغرب مع غيره، فتنشأ بالتالي العلوم الوطنية وتتكون الثقافة الوطنية، ويتأسس التاريخ الوطني، وينتهي الفصام في الثقافة والسياسة بين العلم والوطن، بين الباحث والمواطن.

ج- وأخيرا يبحث الدكتور حسن حنفي الموقف من الواقع، فيجد أن الموقف من التراث القديم والموقف من التراث الغربي مدخلان حضاريان يعبران عن موقفنا الحضاري اليوم الذي هو مصب لتراثين قديم ومعاصر، إنهما في حقيقة الأمر مصدر واحد من مصادر المعرفة وهو النقل، بصرف النظر عن مصدر النقل:من الماضي أو من الحاضر، من الأنا أو من الغير، والحقيقة أن الواقع لم يكن غائبا في الموقفين الحضاريين السابقين، فالموقف من التراث القديم، في أحد جوانبه، هو رد التراث إلى الواقع الأول الذي منه نشأ والذي له صيغ خاصة به، ثم عرض التراث على الواقع الحالي، فما اتفق مع مصالحه بقي وتطور، وما نافى هذه المصالح تم إسقاطه ونقده وتلاشيه، والموقف من الغرب أيضا هو في أحد معانيه رد التراث الغربي إلى

بيئته المحلية وظروفه التاريخية التي نشأ منها، ومعرفة أي مراحله أكثر اتفاقا وأجلب نفعا لنا في المرحلة الحالية التي نمر بها، وأيها أبعد عنا وأكثر ضررا، فالواقع حاضر في قلب الحضارة : منه تنشأ فكرا وعليه تعود أثرا[612].

ولا يمكن فهم التراث المحلي والغربي إلا بفهم الواقع الحالي أولا والذي على أساسه ستتم إعادة بناء الأول واختيار الثاني، ولطالما كثر الحديث عن ربط الجامعة بالواقع، والثقافة بالواقع، والعلم بالواقع دون أن يتجاوز الحديث ألفاظ العبارات إلى معانيها، ودون أن يتجاوز الحديث المعاني إلى تحقيقها كمشاريع فعلية للأبحاث والدراسات، ودون هذا البعد الثالث يظل الموقفان الأولان مجرد معلومات من كتب صفراء أو بيضاء لا صلة لها بالواقع، ولا تثير شيئا في ذهن المستمع أو القارئ المشدود إلى قضايا الواقع المتأزم بأوضاعه، فيظل العلم في جانب وحياة الناس في جانب آخر، لا بد إذن من إحصاء دقيق لمشكلات الواقع ومتطلباته وحاجاته التي يمكن أن تكون مقياسا يعاد وفقه بناء التراث القديم واختيار التراث الغربي أو تنظير مباشر له مادام التراثان السابقان: تراث الأنا وتراث الآخر مجرد وسائل للخلق، وتعلم للإبداع، ولا يكفي في هذا الحماس لها أو الخطابة فيها، بل لا بد من عرضها عرضا دقيقا وتحليلها تحليلا كميا بالاعتماد على مناهج الإحصاء وبلغة الأرقام حتى يمكن للفكر بعد ذلك أن يصف كيفياتها. وقد تبدو هذه العملية خارج نطاق الفلسفة وهي في حقيقة الأمر أسس الفلسفة وبواعثها ومقاصدها إذا ما حاولنا الذهاب إلى ما وراء النظريات، ويمكن عد هذه المكونات للواقع وإحصاء متطلباته على النحو الآتي[613]:

1- تحرير الأرض العربية من الاحتلال والغزو.
2- إعادة توزيع الثروة في مواجهة التفاوت الطبقي.
3- تحقيق الحرية والديمقراطية في مواجهة القهر والطغيان.
4- تحقيق الوحدة في مواجهة التجزئة.
5- تحقيق الهوية في مواجهة التغريب.
6- تحقيق التقدم في مواجهة التخلف .
7- تجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة.

هكذا نجد أن الفيلسوف هو صاحب الموقف الحضاري الذي يأخذ موقفا من التراث القديم ويأخذ موقفا نقديا من الموروث حتى يزحزح الغطاء النظري القديم من أجل تنظير آخر، آخذا العقل والطبيعة كمحورين في العلم الجديد، الفيلسوف كل من يأخذ موقفا من التراث الغربي رادا إياه إلى داخل حدوده الطبيعية، محجما إياه بعد أن ظهرت على امتداد مائتي عام خطورة وضع نقل جديد فوق نقل قديم، حيث ازداد العقل المعاصر ثقلا فوق ثقل،ويقول الفيلسوف كل من يحاول التنظير المباشر للواقع محاولا التعرف على مكوناته، مبدعا، دارسا الأشياء، محللا للظواهر قدر الإمكان، قاصدا إلى الأشياء ذاتها، متخليا على المنقول إلى المعقول، وواصلا إلى المعقول من المشاهدة والحس والتجربة، إنه كل من يحاول سبر غور الواقع محصيا إياه، عدا عدا، فلا فكر إلا من واقع، ولا ثقافة إلا من شعب، والفيلسوف إذن هو صاحب الموقف الحضاري في أحد أبعاده الثلاثة أو فيها كلها، فهي مترابطة فيما بينها، والموقف من التراث القديم محاولة للمساهمة في حل أزمة العصر كما يفرضها الواقع، مع التقليل من مخاطر الغزو الثقافي الغربي، والموقف من التراث الغربي هو في الوقت نفسه تحرير للذهن من النقل وإفساح المجال للإبداع الذاتي التزاما بقضايا الواقع، واكتشافا للتواصل التاريخي بين الماضي والحاضر، وعودة للتراث القديم بعد أن تمت إزاحته جانبا في مناسبة غير متكافئة الأطراف، والموقف من الواقع هو في حقيقة الأمر موقف من التراثين: القديم والجديد، واللذين مزالا يفعلان فيه، ويفرضان معلوماتهما عليه.

612 - **المرجع السابق**: ص 144

613 - حسن حنفي: **مرجع سابق**: ص:135

المبحث الثاني: الحوار بين الفلسفة والدين في الفكر العربي المعاصر.

يقول الدكتور فؤاد زكريا إن قصة العلاقة بين الفلسفة والدين قصة طويلة شديدة التعقيد، لم يكن المسار فيها واضحا مستقيما، بل كان يسير في معظم الأحيان في خطوط شديدة التعرج والالتواء، وان السبب الأكبر للتعارض بين الفلسفة والدين، طوال تاريخ الحضارة الإنسانية، لم يكن نوع الأفكار التي ينادي بها كلا الطرفين،و إنما طريقة التفكير لدى كل منهما. إن الخلاف بين الفلسفة والدين لم يكن في الأساس خلافا في المحتوى أو المضمون، بل كان خلاف المنهج ويتخلص هذا الخلاف في أن منهج التفكير الفلسفي نقدي، في حين أن منهج التفكير الديني إيماني. إن الفلسفة تناقش المسلمات كافة، ولا تعترف إلا بما يصمد لاختبار المنطق الدقيق، في حين أن مبدأ " التسليم " ذاته أساس في الإيمان الديني، وأقصى غايات ذلك الإيمان هي أن يؤدي بالمرء إلى قبول المعتقد بلا مناقشة، بل دون أن تطرأ على باله أصلا فكرة المناقشة وفي حين أن التناقض هو المعيار الأول للرفض في الفلسفة ، فان الإيمان الديني لا يبحث أصلا عن التناقض، بل يصل الأمر ببعض اللاهوتيين إلى حد القول إن المرء يؤمن لأن ما يؤمن به ممتنع ومتناقص ويرى في قبول المتناقض والممتنع أبلغ دليل على رسوخ الإيمان .

إن المنهج الفلسفي يسير في طريق التشكيك والتدقيق إلى نهايته، بينما الإيمان يرتكز على القبول والتصديق، وإذا كان بعض المفكرين قد سعى إلى دعم الإيمان، ومعتقداته الأساسية (كوجود الله وخلود النفس وخلق العالم... الخ)، على أساس براهين عقلية ومنطقية، فإن هؤلاء كانوا، في هذه المسألة بالذات، أقرب إلى الفلاسفة منهم إلى رجال الدين، وفضلا عن ذلك فإن أمثال هذه البراهين لم تكن، في الأغلب، تسير في الطريق العقلي من بداية إلى نهايتها، بل كانت بدورها ترتكز في مراحلها الحاسمة، على قبول مسلمات دينية معنية، تكمل هذه المسلمات بالاستدلال العقلي.

وهكذا فإن الأسس الأولى للحوار بين الفلسفة والدين لا ترتكز على أرض صلبة. ذلك لأن الفيلسوف يريد أن يناقش كل شيء، في حين أن رجل الدين، حتى لو اعترف بمبدأ المناقشة، لا يسمح بهذه المناقشة إلا في حدود معينة، ويرفض أن تمتد حتى تشمل المعتقدات الأساسية. وحين يصر الفيلسوف على أن يخضع كل المعتقدات لاختبار العقل، فهو في كثير من الأحيان لا يفعل ذلك لأنه يسعى إلى هدمها، وإنما هو يتمسك بمنهجه الخاص بطريقة متسقة وحسب.

ولو وصلت هذه المناقشة إلى دعم تلك المعتقدات الدينية فلن يعترض على ذلك، وكل ما في الأمر أنه سيكون عندئذ قد وصل إلى هذه المعتقدات لأنه "اقتنع" بها، لا لأنه "سلم" بها. ومن جهة أخرى فإن رجل الدين حين يصر على أن المنطق لا مكان له في عقيدته، فإنه لا يفعل ذلك كرها بالمنطق، بل أنه قد يقبل المنطق والتفكير المنطقي، ويطبقهما، في مجالات أخرى غير المجال الديني، وكل ما في الأمر أنه يتمسك بالمعنى الأصلي للإيمان من حيث هو تسليم وتصديق لا مجال فيه للتدقيق أو التحقيق .

وتترتب على هذا الاختلاف نتائج أساسية تشير إلى فوارق هامة بين المجالين فالفلسفة (ما عدا استثناءات قليلة) تغلب جانب العقل، بينما الدين (في حالة العقائد السماوية على الأقل) وحي الهي .

ولعل أهم هذه النتائج جميعا هو أن الدين يقوم على أساس فكرة الحقيقة الواحدة المطلقة. فمعتنقو كل عقيدة دينية يؤمنون بأنهم هم الذين يملكون " الحقيقة "، وحتى لو اعترفوا بالعقائد الأخرى فإنهم يرون فيها مجرد تمهيد لعقيدتهم، كان ينبغي أن يختفي دوره وينتهي في اللحظة التي تظهر فيها " الحقيقة" في صورتها النهائية المكتملة. أي أن أقصى ما تفعله العقيدة المتسامحة هو أن تعد غيرها من العقائد صورة ناقصة عن الوحي الذي اكتمل فيها هي، أما في بقية الحالات فإننا لا نجد إلا إنكارا تاما للعقائد الأخرى، وتأكيدا بأن كل ما عداها إنما هو عقائد "دخيلة" زيفت بشكل أو بآخر[614] .

على أننا لا نود أن نستطرد طويلا في هذه التحليلات ذات الطابع العام للعلاقة بين الفلسفة والدين. ذلك لأن هدفنا هو بحث هذه العلاقة في سياق الوطن العربي المعاصر على وجه التحديد، وفي ضوء المعطيات التالية:

أولا : الحوار بين الدين والفلسفة .

يتساءل الدكتور فؤاد زكريا هل هناك حوار حقيقي بين الدين والفلسفة في مجتمعنا المعاصر؟ ويجيب قائلا: الشروط الأساسية لهذا الحوار غير قائمة، ومن ثم فإن الوصف الأصدق للعلاقة بين هذين الطرفين في ظل أوضاعنا الفكرية والاجتماعية السائدة، هو المواجهة، وليس الحوار.

إن الشرط الأول للحوار هو أن يقوم بين طرفيه نوع من التكافؤ، في الفرص على الأقل، ولكن هذا الشرط مفتقد في حالة الفلسفة والدين، فالفلسفة تفترض مقدما تعدد الآراء، وتقبل الرأي الآخر وتناقشه وتنتقده وترى في ذلك إثراء لها[615].

أما الدين فإن ارتكازه على فكرة الحقيقة المطلقة يؤدي به إلى أن يرى في الرأي الآخر مروقا وزندقة أو بدعة على أقل تقدير. إن مناقشة الأسس والمبادئ الأولى جوهرية في الفلسفة، وهي مصدر غناها الفكري، في حين أن هذه المناقشة ممتنعة في الدين، إذا أن ما يمكن أن يناقش فيه ليس إلا الفروع لا الأصول، وحتى الفروع لا تقبل مناقشتها في عصور التزمت والانغلاق الفكري. وهكذا فإن معارضة أية نظرية فلسفية هي تعميق لها، في حين أن معارضة عقيدة أساسية قد يعد " كفرا "، ومن ثم تمنع ممارسة هذه المعارضة بكل ضروب التحريم المعنوي، والتجريم المادي. وإذا كانت أوروبا في القرون الوسطى قد مارست هذا الخطر بكل قسوة، ووسعت نطاق التحريم والتجريم بحيث اشتمل على أبسط خروج عن الخط الرسمي للكنيسة، فإن مجتمعنا العربي المعاصر لا يعدم أمثله قريبة الشبه بهذه ، يمارس بعضها بسلطة الدولة الرسمية، وبعضها الآخر عن طريق جماعات منشقة عن الدولة، فتحكم بسهولة بتفكير من لا يتفق معها في تفسيرها الخاص للدين، ومن ثم تحل دمه وليست هذه بالطبع هي الصورة الكاملة، ولكن وجود مثل هذه الحالات المتطرفة كاف وحده لإفقاد الحوار شرطه الأساسي، وأغني به التكافؤ[616].

فماذا يكون شكل الحوار بين الفلسفةوالدين، في ظل أوضاع كهذه؟ لقد أدت هذه الأوضاع إلى عجز الفلسفة عن مناقشة المسائل الدينية بطريقتها الخاصة وعلى أرضها هي. فهي لا تستطيع إن تنظر إلى هذه المسائل على أنها تؤلف نسقا فكريا قابلا للنقد، سواء في أسسه الأولى أو في نتائجه، وهي تبدأ مقدما بافتراض أن أية مناقشة تدور حول هذه المسائل الدينية لا يمكن أن تسفر عن رفض أي مبدأ أساسي فيها ، ومن ثم تدور المناقشة في حدود ضيقة كثيرا عن تلك التي اعتادتها الفلسفة عند مناقشة مسائلها الخاصة .

وإذا كان عدم التكافؤ هذا وافتقار أسلوب الحوار ومنهجه إلى أرض مشتركة بين الطرفين، إذا كان ذلك ظاهرة عامة تسري على كل المراحل التي مرت بها العلاقة بين الفلسفة والدين، فإن المرحلة المعاصرة من هذه العلاقة تتسم بسمة أخرى

---

[614] - فؤاد زكريا: **آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة.**القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة1975.ص 33

[615] - **المرجع السابق:** ص38

[616] - سليم بركات: **دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، مطبعة الإتحاد، دمشق سنة 1994، ص192

ينبغي ألا يتجاهلها أي باحث علمي نزيه لهذا الموضوع، وأعني بها عنصر الخوف. فقد تدهور مستوى التسامح الفكري في وطننا العربي، خلال القرن الأخير، تدهور ملحوظا، وهبط الخط البياني لحرية الفكر هبوطا حادا، بخاصة في السنوات الأخيرة، وأصبح كثير من الموضوعات التي كانت تناقش بسماحة وسعة أفق في أوائل هذا القرن، بل في القرون الأولى للعصر الإسلامي، من المنوعات والمخطورات، وتحول هذا القرن، الذي اصطلحنا على أن نسميه عصر النهضة العربية، إلى عصر كبوة وارتداد وتخلف شديد، ولا تبدو في حياتنا الراهنة أية بادرة تدل على أننا سنتخلص قريبا من ضيق الأفق هذه.

فما الذي يفعله الفكر لكي يتخلص من موقف كهذا؟ ممارسة عمله إلى المدى الذي وصلت إليه الفلسفة في المجتمعات التي تحررت من الخوف منذ أمد بعيد، ومن ثم يظل جهده في هذا الميدان محدودا، وتظل مناقشاته ملتوية غير مباشرة، بل يمكن القول إن دخول الفكر الفلسفي العربي المعاصر في " لعبة النصوص"، وهو أمر أصبح عظيم الشيوع في هذه الأيام ، هو ذاته أوضح مظاهر الخوف في الفكر الفلسفي.

وبعبارة أخرى، فحتى لو جاز لنا أن نطلق اسم الحوار على المناقشات الفكرية للمسائل الدينية في مجتمعنا المعاصر، فلا بد أن نكون على وعي بأن هذا حوار يستطيع فيه أحد الطرفين، وهو الطرف الديني، أن يعبر عن وجهة نظره كما يشاء، على حين أن الطرف الآخر مغلول بألف قيد وقيد، ووجود هذه القيود يفرض عليه أن يلجأ أحيانا إلى التحايل والالتفاف حول أهدافه بطرائق غير مباشرة، بل قد يرغمه على اللجوء إلى الخداع.

وهناك نتيجة هامة تترتب على عدم التكافؤ في الحوار بين الفلسفة والدين، ففي الفكر الغربي الحديث كان الموقف الفلسفي العام هو الذي يؤثر في تحديد طبيعة المفاهيم الدينية ويحدد مواقف المفكرين منها ، بل أن تصور الالوهية ، وهو التصور الأساسي في العقيدة الدينية، قد تشكل في أوروبا الحديثة وفقا لتطورات الفكر الفلسفي. ففي مطلع العصر الحديث، حين سادت النظرة الرياضية إلى العالم في الفلسفة، تحدث الفلاسفة عن الله بوصفه " منظم الكون هندسيا"، وانتشرت فكرة الإله الهندسي على نطاق واسع. وبالمثل فإن شيوع النظرة الميكانيكية إلى الكون، وانبهار العقل الفلسفي بالدور الذي تلعبه الآلات الميكانيكية (وبخاصة الساعة) من حيث أنها تمثل الطريقة التي يسير بها العالم، قد أدى إلى تطبيق نموذج " الساعة" على تصور الالوهية، وعلاقة الله بالعالم. الخ، كما رأينا عددا من الفلاسفة (ليبنتز وجولينكس مثلا) يلجأون إلى تشبيه "صانع الساعات" الذي لا تخطيء صنعته، والذي ضبط حركة العالم منذ البدء، كأنه ساعة محكمة، بأدق الطرق الممكنة، ومضى العالم في مساره بعد ذلك بإحكام وانضباط، أما إذا انتقلنا إلى الفكر الغربي القريب العهد ، فسوف نجد تطورات هائلة تطرأ على المفاهيم الدينية الرئيسة في ضوء النظريات العلمية الهامة، كنظرية التطور، والتحليل النفسي والنسبة، وسوف نجد مراجعة مستمرة لمفاهيم الالوهية والخلود والبعث ... الخ، في ضوء التغيرات التي يجعلها التطور العلمي والفلسفي[617].

ومن الهام جدا أن نلاحظ أن هؤلاء الفلاسفة الغربيين لم يكونوا يفعلون ذلك استخفافا بالدين أو استهانة به. فقد كان معظم أولئك الذين عدلوا المفاهيم الدينية الرئيسة في ضوء التطورات الفكرية مؤمنين بعمق، ولم يكونوا يرون في تعديلاتهم هذه انتقاما من الإيمان، بل كانوا يرون فيها تثبيتا وتعميقا للعقيدة الدينية.

هذا النوع من التعديل في المفاهيم الدينية الرئيسة يمنع تصوره في مجتمعنا ، بل أن أية محاولة كهذه تدان بشدة وتعرض صاحبها ، ونحن في أواخر القرن العشرين ، لأخطار معنوية ومادية شديدة بل إن ما يحدث في مجتمعنا هو العكس ، أعني أن نظرتنا إلى المفاهيم الدينية، وهي نظرة سكونية ثابتة ، هي التي تؤثر إلى حد بعيد في موقفنا من المسائل الفلسفية العلمية ، وفي قلوبنا أو رفضنا لأي اتجاه جديد في هذه الميادين .

ثانيا : مظاهر الاختلاف بين الفلسفة والدين.

---

617 - فؤاد زكريا: **المرجع السابق**، ص:41

يقول الدكتور زكريا إن هذا الوضع غير المتكافئ للعلاقة بين الدين والفلسفة في وطننا العربي المعاصر، لا ينبغي أن يحول بيننا وبين القيام بتلك المهمة الأساسية ، ويعني بذلك تجديد معالم هذه العلاقة وابرز الاختلافات الخاصة بين الفلسفة والدين في كل جانب من جوانبها. من منظور فلسفي، أي استكشاف لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين من وجهة نظر باحث في الفلسفة، وهذا لا يمنع من أن يكون لرجل الدين في هذا الموضوع نفسه، رأي مختلف كل الاختلاف. وذلك في ضوء الاعتبارات التالية[618] :

1- أول جوانب هذه العلاقة هو الموقف من العقل والنطق، فالفكر الفلسفي والفكر الديني في مجتمعنا المعاصر يظهر بأوضح صورة في موقف كل منهما من المنهج العلمي الذي يسير وفق منطق صارم دقيق، إذ أن الفلسفة لا تشكك في هذا المنهج العلمي، بل أنها تقبله وتعمل على تحليله وكشف أسسه النظرية: بل أنها ربما أسهمت بإضافات هامة تساعد العلماء أنفسهم على إدراك الطريق الذي يسلكونه بوضوح. أما التيارات الدينية المعاصرة فإن قلة منها هي تلك التي تتقبل هذا المنهج، وأغلب هذه التيارات يتخذ موقفا قلقا من أساليب التفكير العلمي، يهدف في نهاية الأمر إلى إثبات أن علم الإنسان قليل، مهما اتسع، وعقله هش هزيل، مهما اكتشف واخترع، ومن ثم فإن الوحي، الذي يضعونه في مقابل الاستدلال العقلي والعلمي، هو المصدر الحقيقي للمعرفة .

هذا الهجوم على العلم ، وعلى المنهج العلمي ، يتخذ أشكالا متعددة :

أ- التشكيك في مبدأ التفكير المنطقي ذاته ، وهو المبدأ الذي يرتكز عليه كل منهج علمي ، على أساس أنه يؤدي إلى زعزعة العقيدة الدينية وتخلخل الإيمان . وهنا نجد أن هذا المفهوم ليس إلا إحياء للشعار القديم المشهور: "ومن تمنطق تزندق".

وغني عن البيان أن الشعار، بصورته هذه، لا يخدم قضية القائلين به على الإطلاق. ففي الوقت الذي يهدفون إلى الدفاع عن الدين، نراهم يصورون الدين وكأنه يهتز هزة متسقة متماسكة. وهم بذلك يجعلون بناء اليمان هشا إلى حد أنه لا يستمد قوته وسيطرته على النفوس إلا من ابتعاد العقل عنه، ووقوف التفكير المنطقي بمعزل عن حصن الإيمان المتين. أما لو اقترب العقل من الوحي أو حاول التفكير المنطقي مقلعة الإيمان، فإنها سرعان ما تستسلم. هذا إذن موقف يضر بقضية الإيمان أضرارا بالغا ، وهو يتعارض بالطبع ، كما لاحظ الكثيرون، مع نصوص دينية كثيرة تدعو إلى التفكير والتدبير وإعمال العقل، بل يتعارض مع ممارسة كثيرة من الفقهاء الذين طبقوا الاستدلال العقلي على الأحكام الفقيهة فألقوا بذلك ضوءا ساطعا على الكثير منها .

والواقع أن هذا الشعار، على الرغم من أنه ينتمي إلى عصر غابر لا يزال كامنا وراء نظرة كثير من نقاد الفكر العلمي باسم الدين: فالعقل الإنساني في نظرهم متغير زائل، وقدرتنا على اكتساب المعرفة هزيلة، وحقائقنا العلمية تعطينا إحساسا بالثقة الكاذبة في أنفسنا، وكأننا قادرون على الإحاطة بكل شيء علما، وفي هذا كله يخدعنا العلم الحديث ويدفعنا، دون أن نشعر، بعيدا عن طريق الإيمان، ولكن يكفينا أن نشير إلى أنه ، مثلما أدى اختلاف معركة بين التفكير المنطقي المصطنع والإيمان إلى عكس الهدف المقصود منه، فكذلك لا بد من أن يؤدي التقابل المصطنع بين عقل الإنسان وهو يسعى إلى المعرفة العلمية وعقل الإنسان وهو يبحث عن الحقائق الدينية ، إلى موقف لا يخدم قضية العلم ولا قضية الإيمان.

ب . أما الشكل الثاني الذي يتخذه الهجوم على الفكر العلمي في مجتمعنا فهو التوسع في تفسير النصوص الدينية إلى الحد الذي يجعلها صالحة لتفسير أحداث النظريات العلمية، وهذا، اتجاه واسع الانتشار بين مجموعة من المفكرين الذين ينسبون أنفسهم إلى المعسكر الديني بحماسة شديدة، ويدافع كل منهم عن شكل من أشكال التفسير العصري للقرآن يستمد منه حقائق ومفاهيم ونظريات علمية ، في أصل الكون وفي الفيزياء وفي علم الأحياء ، بل وفي علوم القضاء، من النصوص الدينية .

---

[618] - فؤاد زكريا: **المرجع السابق**، ص:46

ومن الجدير بالذكر أن الفلسفة قد تراجعت منذ وقت طويل عن الخوض في هذا الميدان، فمن الجائز أنه كان هناك تداخل، وأحيانا تناقض بين الحقيقة الفلسفية والحقيقية العلمية في العصور القديمة، ولكن منذ اللحظة التي أصبح فيها للعلم منهجه المستقل، وأخذ فيها نجاح العلم، بفضل منهجه هذا، يظهر للعيان بصورة لا تقبل الجدل، فلم تعد تدعي مثلا (كما كانت تفعل في العصور القديمة) أنها قادرة على تقديم تفسير لأصل الكون أو مبادئه الأولى، وتركت هذا الميدان كلية للعلم، وحتى في الحالات التي يبدو فيها أن الفيلسوف قد تخطى الحد المقبول، واقتحم أرض العلم بغير مبرر، كما في حالة الجاء ديكارت إلى المنهج الاستنباطي من أجل كشف قوانين طبيعية، أو استنباط هيغل للعلم الطبيعي بالعقل المجرد، يظل الفيلسوف في هذه الميادين " تابعا " للعالم، لأن أقصى ما يفعله هو أن يستنبط بالعقل الخاص ما سبق أن توصل إليه العالم بمناهجه التجريبية أو الرياضية الخاصة.

ومن هنا فلن يكون المرء قد جانب الصواب إذا قال إن الفلسفة تخلت للعلم عن البحث في الكونيات والطبيعيات منذ بداية العصر الحديث، وكفت نفسها بذلك مؤونة الدخول في معركة لن تخرج منها منتصرة بأي حال من الأحوال.

أما أصحاب التفسيرات العصرية للنصوص الدينية، ممن يضعون أنفسهم في معسكر المدافعين عن الدين، فإنهم يصرون على إحياء منافسة ما كان ينبغي لها أن تظهر أصلا في عصر العلم. فعلى الرغم من ادعائهم " العصرية " فإن جوهر قضيتهم، والهدف الأساسي الذي يسعون إلى تحقيقه ، ينتميان في الواقع إلى عصور سحيقة، كان الإنسان يتصور فيها أنه قادر على تفسير الظواهر الكونية ، في جملتها وتفاصيلها، بوسائل أخرى غير العلم.

ج . إن الهجوم على العلم أخيرا يتخذ شكلا ثالثا لا نعتقد أنه، بدوره قادر على الصمود في وجه التحليل الفلسفي ، فالعلم يوصف بأنه " مادي " وقد أصبح تعبير " العلم الغربي المادي " من التغيرات واسعة الانتشار في أدبيات الكتاب الإسلاميين المعاصرين، فضلا عن ترديده بلا انقطاع في الأحاديث والخطب وعلى المنابر. والتعبير يقال، بالطبع، بمعنى مفهوم دون أن يبذل أحد ممن يستخدمونه أي مجهود لكي يفكر في مدى صحة استخدامه على هذا النحو. ونتيجة ذلك هي أن العلم، بمنهجه هذا الذي يحلله الفكر الفلسفي ويشارك في بنائه، مرفوض من وجهة النظر الدينية لأنه يرتبط " بالماديات "، ولا يوصلنا، في آخر الأمر، إلا إلى بعض المكاسب التي تمس حياة الإنسان ولكنها لا ترتقي " بالقشور"، مهما تعددت انتصاراته وامتدت إنجازاته، لأنه العالم المادي، الذي تنحصر فيه تلك الانجازات، عالم زائل، ومن ثم فإن من يبحث عما هو دائم وباق ينبغي أن يولي وجهه بعيدا عن العلم.

هذه مجموعة من الآراء يقدمها الدكتور زكريا ويزعم أنها تشيع على نطاق واسع في نظرة كثير من المفكرين الدينيين إلى العلم ، والى الفكر الفلسفي الذي يسانده ويرتبط به و لا يتسع المقام ها هنا لتقديم تفنيد منفصل لهذه الآراء، بل يكفينا أن نشير إلى أنها ترتكز كلها على مجموعة من المغالطات الفكرية، أو الأحكام المبشرة التي تطلق بتسرع وبلا روية. ذلك لأن العلم أعظم انتصار لروح الإنسان على المادة. وحين يفهم العقل الإنساني الطبيعة ويكشف قوانينها ثم يسيطر عليها، فإنه يعلن بذلك سيادة عقله على العالم المادي. أما الابتعاد عن العالم والانصراف عن المادة بحجة العزوف عنها والترفع عليها ، فإنهما يبقيان الإنسان في حالة من الجهل المقيم، والخضوع الدائم لتقلبات العالم الطبيعي، ومن ثم فإنه هو الذي يؤدي بالفعل إلى أسوأ أنواع المادية. إن انتصار الإنسان على الطبيعة ليس على الإطلاق أعلاه للمادة، بل هو أعظم دليل على انتصار الجوانب العقلية والمعنوية في الإنسان. وإذا كانت فكرة السيطرة على الطبيعة عن طريق العلم قد اقترنت ، في الحضارة الغربية بالذات، بالتوسع الاستعماري والاستخدام اللا إنساني لأدوات الحرب والقتل والدمار، وإذا كانت هذه الحضارة قد اشترت كثيرا من انتصاراتها العلمية والتطبيقية على حساب إنسانية الشعوب الأخرى واستقلالها ورخائها، فمن الواجب أن نحذر من الربط الدائم بين الأمرين. ذلك لأنه لا مبرر على الإطلاق للاعتقاد بأن العلم لا بد له من أن يؤدي إلى تطوير أسلحة الحرب الفتاكة، وإلى استعمار الشعوب الأخرى واستغلالها . فقد تم هذا الربط في الحضارة الغربية في إطار ظروف معينة، ومن المشروع تماما أن تتصور مسارا آخر للتقدم يكون العلم فيه مسخرا لخدمة البشرية كلها، لا لخدمة شعوب على حساب غيرها.

والهام أن هذا الارتباط عارض، مهما بدا قويا في عصر السيطرة الغربية الذي امتد طوال القرون الأربعة الأخيرة. والشيء الأصيل حقا هو أن قدرة الإنسان على لجم الطبيعة المادية وكبح جماحها بالعقل، وإعلاء حكم التفكير المنظم على الاضطراب والفوضى الظاهرية للطبيعة، هو انتصار هائل للروح على المادة ، ولبس على الإطلاق " علما ماديا " كما يردد بعض الدعاة بلا فهم[619].

فإذا أضفنا إلى ذلك ما يفترضه البحث العلمي من جهد عقلي صارم، ومن نزعات أخلاقية رفيعة تعين الباحث على تحمل مشاق عمله، وما يبعثه الكشف من متعة معنوية وروحية هائلة في نفوس العلماء، اتضح لنا مدى زيف العبارات السطحية التي تتداولها الألسن وتضلل بها عقول أجيال كاملة.

وخلاصة القول إن الهجوم على المنهج العلمي الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بأسلوب الإقناع والبرهان العقلي كما طورته الفلسفة على مر العصور يتخذ أشكالا متعددة ، ولكنها لا ترتكز على أساس سليم . وهذا الهجوم يمثل نقطة جوهرية من نقاط الاختلاف والافتراق في العلاقة بين الفلسفة والدين في مجتمعنا العربي المعاصر .

2 . إن فكرة الحقيقة الواحدة، المطلقة، تمثل جانبا أساسا من جوانب الاختلافات بين الفكر الفلسفي والطريقة التي يعرض بها الفكر الديني. والواقع أن فكرة الحقيقة المطلقة لا تتخذ شكلا واحدا، وإنما يضيق نطاقها تدريجيا، ويضيق معها نطاق التسامح واتساع الأفق في عقول معتنقيها، وفي وسعنا أن نتتبع مراحل هذا الاتجاه التدريجي إلى التضييق من نطاق الحقيقة الواحدة، وما يترتب عليه من نمو متدرج للتعصب وللتسلط الفكري وضيق الأفق العقلي .

ففي البدء كانت الحقيقة الواحدة المطلقة هي الدين بوجه عام، من حيث هو مستمد من مصدر الهي، في مقابل حقائق المعرفة المستمدة من مصادر بشرية متعددة ومتغيرة. وكان من الطبيعي أن تتخذ هذه الحقيقة المطلقة شكل دين معين، بحيث يقال عن الأديان الأخرى إنها مراحل أو خطوات على طريق الوصول إلى حقيقة هذا الدين الواحد، وهنا يظل التسامح سائدا على وجه العموم، في نظرة الدين الواحد إلى غيره من الأديان، ويتمثل ذلك بوجه خاص حين ينظر الإسلام إلى أصحاب الأديان الأخرى على أنهم من " أهل الكتاب ". ولكن كل دين آخر كانت له حقيقته المطلقة في إطاره الخاص، وكان ينظر إلى غيره على نحو مشابه، أي على أنه غير مكتمل بالقياس إليه.

ثم يزداد ضيق " الحقيقة المطلقة "، فإذا بها المذهب الخاص الذي تعتنقه جماعة معينة، كالسنة مثلا في مقابل الشيعة (أو الكاثوليك في مقابل البروتستانت) . ولما كان كل مذهب ينسب لنفسه الصحة المطلقة على حساب غيره، فقد كان من الطبيعي أن يضيق نطاق التسامح في ظل هذه النظرة وأن تشهد المجتمعات التي تأخذ بها، من آن لآخر، وظاهر للاضطهاد كانت تصل أحيانا إلى حد قيام حروب وارتكاب مذابح .

وأخيرا تزداد الحقيقة المطلقة ضيقا، فتصبح تفسير جماعة أو فرقة معينة لهذا المذهب، بحيث أن كل من يفسرونه على نحو آخر يخرجون عن نطاق الحقيقة المطلقة، ومن ثم فهم " كافرون". وهكذا أمكن ظهور جماعة مثل التفكير والهجرة، يدل اسمها ذاته على أن الحقيقة المطلقة عندها هي فهمها الخاص للدين، وكل ما عداها، حتى في إطار عقيدتها نفسها، بطلان وكفر. وأمكن ظهور تنظيم الجهاد الذي لا يكتفي بتوسيع نطاق التفكير إلى أبعد حد، بل ينفذ العقوبة على من يتصفون في رأيه بهذه الصفة، فيصبح دمهم مستباحا وقتلهم حلالا.

وهكذا كان نطاق " الحقيقة المطلقة " يزداد ضيقا بالتدرج، وكلما ضاق ازدادت حدة تأثيم الخارجين عن هذه الحقيقة المطلقة واتسع نطاق هؤلاء الخارجين. فبينما كان التأثيم في البدء يلحق بمن ليست له عقيدة على الإطلاق، أصبح يمتد إلى كل من لا ينتمي إلى عقيدة معينة بالذات، ثم اتسع النطاق فأصبح يشتمل على كل من لا ينتمي إلى مذهب بعينه داخل عقيدة معينة، ثم جاء من يوسعون نطاق التأثيم إلى حد أن يصفوا بالكفر جميع البشر، حتى أبناء عقيدتهم، إن لم يكونوا يشاركونهم

619 - سليم بركات: **المرجع السابق**، ص223

تفسيرهم الخاص للدين، وخلال ذلك كانت قسوة الحكم على أولئك الخارجين عن " الحقيقة المطلقة " تزداد بصورة واضحة، فأصحاب العقائد الأخرى يدعون مثلا، إلى الإسلام، ولكنهم إذا تمسكوا بعقيدتهم يظلون"من أهل الكتاب" ولكن أصحاب المذاهب الدينية المخالفة لمذهب معين " خارجون ومارقون"، وربما " ضالون"، أما حين تضيق " الحقيقة المطلقة "، فتصبح هي التفسير أو الفهم الخاص لدين عند جماعة معينة ، فإن من لا يأخذون بهذا التفسير يستباح قتلهم بضمير مستريح .

إنه قانون دموي يتناسب فيه مدى انطباق " الحقيقة المطلقة " تناسبا عكسيا مع نطاق " التجريم والتفكير «، بحيث أنه كلما ضاق المجال الذي تنطبق عليه هذه الحقيقة المطلقة، ازداد عدد من يوصفون بالمروق والكفر، وازدادت ذاته قسوة أصحاب " الحقيقة المطلقة " عليهم. وغني عن البيان أن هذا القانون إنما هو النتيجة المباشرة لتناسب عكسي آخر بين الفكر النقدي المتحرر والفكر الخاضع لسلطة لا تناقش. ولست أزعم أن هذا قانون شامل، لأن تطور الروح الدينية كان في حالات كثيرة بتجنب التطرف في الاتجاهين معا، ولكن كل من يرصد ظاهرة التعصب الديني لا يملك أن يتجاهل هذا القانون[620].

في ضوء هذه الظاهرة، فإن المقارنة بين الوضع السائد في ميدان الفكر الديني وحالة الفكر السياسي في وطننا العربي تفرض نفسها بوضوح، ذلك لأن الانتقال المتدرج الذي أشرنا إليه منذ قليل يظهر بصورة مطابقة في ميدان السياسة ، توجد أيضا، في نظم الحكم الاستبدادية، حقيقة مطلقة يضيق نطاقها بالتدرج، ويتسع بالتالي، تدريجيا، نطاق " الخونة والعملاء " الخارجين عليها، فبعد انقلاب عسكري يحدث في بلد ما، تكون " الثورة " هي الحقيقة المطلقة، ويوصف كل ما عداها بالفساد أو انعدام الوطنية أو ما شئت من الأوصاف السلبية. ثم تأتي، بعد عدة تقلبات، (توازى ظهور مذهب معين داخل العقيدة الدينية)، فتصبح هي مقياس الوطنية الأوحد، وهي الحقيقة المطلقة، ثم إليها كلها أصبحت تفعل في العقد الأخير، وهذا أمر طبيعي، إذ أن الديمقراطية تفرض سيادة حكم العقل وانكماش السلطة المطلقة، وعملية الاختيار الحر بين اتجاهات سياسية واجتماعية متعددة، تفترض قدرا لا بأس به من العقلانية يسمح بالمقارنة بين هذه الاتجاهات والتفضيل بينها، بعد أن يكون كل منها قد شرح برنامجه بوضوح، وفي مثل هذا الجو يذل التطرق من تلقاء ذاته، دون حاجة إلى القمع أو إلى خوض معارك دموية.

وفي اعتقاد الدكتور زكريا أن هذا السبب الحقيقي للعداء بين الحركات الدينية المتطرفة وبين الديمقراطية . فكثيرا ما نقرأ في أدبيات هذه الحركات كلاما عن الأصل " الغربي " لكلمة الديمقراطية، وكيف أنها فكرة " مستوردة " انبثقت أصلا عن المجتمع اليوناني وارتبطت بنمو الحضارة الغربية ولا تصلح لظروف مجتمعنا العربي الإسلامي... الخ، ولكن هذه هي الحجج الظاهرة، وهي على أية حال حجج واهية يسهل الرد عليها. ولكن السبب الحقيقي للعداء بين التطرق الديني والديمقراطية هو في رأينا أن هذه الأخيرة، بما تفترضه من عقلانية ومن روح نقدية ترتكز على المناقشة الحرة، تهدم، بلا معركة، الأرض التي يرتكز عليها التطرق الديني، وتزيل من عقول الناس مفهوم " السلطة المطلقة التي لا تناقش"، الذي هو المسلمة الأولى لكل الاتجاهات المتطرفة[621].

ولو شئت أن أخلص العلاقة بين الفكر الديني المتطرف من جهة، والديمقراطية والاستبداد السياسي من جهة أخرى، لقلت إن الديمقراطية لا تحارب هذا الفكر المتطرف، وإنما تزيل أسباب وجوده، فالتطرف الديني لا يضطهد في النظام الديمقراطي، بل أنه، ببساطة، لا يجد التربة الصالحة للظهور، أما الاستبداد السياسي فإنه يعطي التطرف كل مقومات وجوده، ويهيئ له المناخ الذي يسمح له بالازدهار، ولكنه سرعان ما يقمعه بعنف إذا تجاوز حدودا معينة، وهو لا بد من أن يتجاوز هذه الحدود لان التطرف لا يمكن حصره أو رسم "خط أحمر" لا يصح له أن يتعداه، وهكذا فغن الاستبداد يدخل مع التطرف في علاقة شديدة التعقيد: إذ انه ينفعه ويضره قي آن معا، وينعشه ثم يخنقه في حركة جدلية مأساوية لا مفر منها، ومع ذلك فإنك لو سألت المتطرف الديني: أيهما عدوك الأكبر: الحاكم المستبد الذي يفتح لك الأبواب ثم يقمعك، أم الحاكم الديمقراطي

620 - فؤاد زكريا: **المرجع السابق**، ص:64

621 - **المرجع السابق**، ص:72

الذي لا يضطهدك ولكنه لا يعطيك فرصة الظهور، لكان جوابه، الذي أثبتته أحداث التاريخ، هو أن العدو الحقيقي هو الأخير[622].

ولو تساءلنا عن موقع الفلسفة من هذا الصراع، وعن الوضع الذي تزدهر فيه، لكان الجواب واضحا: فالفلسفة، بوصفها جدلا يرتكز على الحجة والبرهان، هي ذاتها نوع من الديمقراطية العقلية. وهي لا تعيش طويلا في جو الاستبداد السياسي أو السلطة الدينية المطلقة، إنها تذبل إذا ما ساد الاعتقاد بأن هناك من هو معصوم من الخطأ، سواء أكانت هذه العصمة لشخص الحاكم، أم لمذهب أم لتيار معين، إن الديمقراطية، إذا ما فهمت بمعناها الصحيح، هي المبدأ السياسي الذي يساعد جموع الشعب على أن تقول " لا " في الوقت المناسب، وعلى أن تناقش وتعترض ولا تقبل مسلمات مطلقة، وتلك كلها مقومات أساسية للفكر الفلسفي، أما تلك الاتجاهات التي ترتكز على الطاعة المطلقة، سواء أكانت سياسية أم دينية متطرفة، فإنها تولد في الناس أبعد الصفات عن الطبع الفلسفي الأصيل[623].

ولكن النظرة الواقعية إلى الأمور تقنعنا بأن مجتمعنا العربي المعاصر يزداد تباعدا، يوما بعد يوم، عن ذلك المناخ الذي يسمح بالعقلانية، والديمقراطية وازدهار الفكر الفلسفي، إن جو الأمية المتفشية، التي لم تبذل طوال القرن العشرين أية محاولة جادة لاستئصالها في أي بلد عربي، على الرغم من كل ما مررنا به من " ثورات " وتصحيحات للثورات ثم تصحيحات، وكذلك جو الجهل والإرهاب والتسلط المطلق، والهزائم التي تتوالى في الميادين العسكرية والسياسية، والإخفاق الذريع في حل المشكلة الاقتصادية، كل هذه العوامل تحدد بوضوح نوع الاتجاه الهابط الذي لا بد من أن يسير فيه تفكيرنا. ولكن، عندما يتحدث الناس ، داخل بلادنا وخارجها، عن صعيد، إسلامية " ، فإن الأمر يبدو محيرا حقا : هل من المعقول أن نكون متدهورين في كل الميادين، ثم تظهر لدينا، على أوسع نطاق، صحوة ويقظة ونهضة في ميدان واحد دون غيره ؟ هل هذه صورة يمكن تخيلها لمجتمع يعاني الهزائم على كل صعيد، ومع ذلك تنتصر دعوة التقدم والنهوض عنده على صعيد الفكر الديني وحده ؟ سيقال بالطبع إن هذه الصورة معقولة لأن الصحوة الدينية رد فعل على كل هذه الهزائم، يهدف إلى قهرها وتجاوزها ، ولكن هل قدمت هذه الصحوة أي برنامج لتجاوز تلك الهزائم، فيما عدا تلك الصيغ الغامضة التي تدور كلها حول معنى : أن ما صلح به أول هذه الأمة هو ما يصلح به آخرها ؟ يبدو لي أن نوع الصحوة الذي يسود بيننا اليوم ليس إلا انعكاسا لتلك الأحوال المتردية ذاتها، يتمثل في تفسيرات للعقيدة معظمها شكلي متزمت، ومن ثم فإن تلك الصحوة تعبير مباشر عن حالة الهزيمة الفكرية والسياسية والاجتماعية التي نعانيها، وليست على الإطلاق محاولة للتخلص من هذه الهزيمة ، أي أنها تسهم، بصورة أو بأخرى، في الأوضاع التي تجعل من المستحيل تحقق الحد الأدنى من العقلانية، ومن الديمقراطية، ومن الفكر الناقد الذي هو شرط أساسي لازدهار الفلسفة، فهل من المستغرب أن نجد بعضا من أقطاب هذه الصحوة يهاجمون الفكر الفلسفي بكل عنف، ويؤكدون أن فتح أبواب العالم الإسلامي أمام الفلسفة اليونانية، أيام الرشيد والمأمون، كان أكبر جريمة ارتكبها خلفاء ذلك العصر ؟

3 . يتصف الفكر الديني في وطننا العربي المعاصر، باستثناء تيارات قليلة مستنيرة فيه، لا تزال تشكل أقلية ضعيفة، بنظرة خاصة إلى الزمان تتجاهل البعد الرئيسي فيه، وهو الحاضر، لحساب البعدين الآخرين، أعني الماضي والمستقبل.

ذلك لأن الصيغة التي عرضناها منذ قليل، والتي تنادي بإصلاح الحاضر من خلال إعادة بعث نمط الحياة الذي كان سائدا في عصر ذهبي ماض، هذه الصيغة تنطوي في صميمها على إغفال لكل ما هو مميز للعصر الحاضر، وعلى نظرة جامدة إلى تيار التاريخ الطويل وتقلباته فيما بين البداية المجيدة والواقع المتردي، إنها، ببساطة، تسقط من حسابها قرونا عديدة من التغير والتطور، وتبسط الأمور تبسيطا مخلا حين تتصور أن الأسس التي أصلحت حياة أمة منذ خمسة عشر قرنا هي ذاتها التي يمكن أن تصلح حياتها الآن، وليس المقصود من ذلك نقدا لهذه الأسس أو انتقاصا من شأنها، بل أن ما نعنيه هو أن

[622] - فؤاد زكريا: **المرجع السابق**، ص:74

[623] - **المرجع السابق**، ص:79

إخراج المبادئ من سياقها التاريخي لا بد أن يفقدها طابعها الأصلي، ولا مفر من إدخال تغيرات جوهرية على المبادئ لكي تصبح قابلة للانطباق بعد هذه المسافة الزمنية الهائلة .

فما أسهل أن يقال مثلا، إن ما ينقصنا، من أجل علاج مشكلاتنا الراهنة، هو ذلك الإيمان المتوقد الذي أتاح للمسلمين الأوائل أن يهزموا أعظم أمم الأرض وأضخم إمبراطورياتها، ولكن الواقع يشهد بأن هذا الإيمان المتوقد لا بد من أن يكمله اقتصاد قوي، ويسنده علم متقدم، وتدعمه تكنولوجيا راقية ، ويحافظ عليه نظام سياسي متين، حتى يستطيع أن يحدث في عصرنا الأثر نفسه الذي أحدثه في العهد الأول من حياة المسلمين والواقع يشهد بأن هزيمة أعظم أمم الأرض، إذا كانت قد أصبحت ممكنة في نمط الحروب الذي كان سائدا عندئذ فإنها تصبح في ظروف عصرنا الحاضر مستحيلة، وهي على أية حال ليست أمينة تستحق أن نسعى وراءها، بل أن أقصى ما نأمل فيه هو أن نعيش أحرارا، ونصد عن أنفسنا ضروب العدوان الداخليو الخارجي، ونرسم لأنفسنا بأنفسنا.

هذان مثلان واضحان يكشفان لنا عن عنصر هام من عناصر الفكر الديني المعاصر في مجتمعنا، وأعني به تجاهل الحاضر من حيث هو حاضر، والعجز عن تكوين فهم تاريخي ناضج لتطور أوضاعنا، والامتناع عن مواجهة الواقع من خلال مقولاته الخاصة، والتصدي له، بدلا من ذلك، من خلال مقولات عصر تفصله عن عصرنا مسافات زمنية هائلة.

هذا الإسقاط الغريب للحواجز الزمنية الضخمة لا يقتصر على الفكر النظري أو الدعوة العقائدية وحدها، بل أنه يتجرم نفسه عمليا في ظروف حية وملموسة إلى أبعد حد، حيث يسقط الفكر الديني الزمن من الحساب ، ويعالج الأمور وكأن مسار التاريخ متوقف، أو كأن مضي القرون لا يحمل في طياته إلا تكرارا لمواقف وأوضاع متماثلة .

وعلى حين يتجه الفكر الديني في بلادنا، بصورة متزايدة، نحو هذه النظرة اللازمانية، نجد الفكر الفلسفي يزداد اعترافا، يوما بعد يوم، بالنسبية التاريخية، ويربط على نحو متزايد بين الفكر المجرد وظروف العصر الذي نشأ فيه. صحيح أن الفلسفة متغيرة، في مذاهب معينة، عن حقيقة لا زمانية والأزلية تختلف هنا كل الاختلاف عن المعنى الديني، فالحقيقة الأزلية التي تقول بها الفلسفة هي حقيقة المعرفة التي يبرهن عليها العقل بقدر من الإقناع لا يترك لمجرى الزمان تأثيرا فيها. وحتى الحقائق المتغيرة، التي يتجاوزها العلم، يمكن أن تكون أزلية بمعنى ما: إذا أن كل مرحلة من مراحل العلم تترك في المجرى العام للمعرفة البشرية أثرا يستحيل محوه، وتدخل في قلب هذه الصيرورة المتغيرة، التي يتسم بها تطور العقل. وعلى أية حال فإن الكيانات العقلية، القائمة على الاقتناع والبرهان، تختلف كل الاختلاف عن تتجاوزها البشرية مهما تعاقبت على حياتها القرون.

ومع هذا كله، فإن مفاهيم الأزلية واللازمانية أصبحت أقل شيوعا بكثير في الفكر الفلسفي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، مما كانت عليه في العصور السابقة. وأصبح الحديث الغلب للفلسفة في عصرنا الحاضر هو ذلك الذي لا يجد بأسا في الاعتراف بنسبية المعرفة وفقا للزمان من ناحية، وتبعا لظروف المجتمع من ناحية، وبعبارة أخرى فإن مبدأ "الصلاحية لكل زمان ومكان"، الذي يحتل مكانة هامة في الفكر الديني المعاصر (وفي كل فكر ديني لو شئنا الدقة) ليس له دور في الفلسفة، وهو يمثل بذلك نقطة افتراق هامة بين الفكر الفلسفي والفكر الديني في وطننا العربي.

4 . وأخيرا، فإن الفلسفة ، كما يزعم الدكتور زكريا ، تقدم نفسها بوصفها نشاطا إنسانيا، وهكذا يدور الفكر الفلسفي أساسا حول الإنسان، ويتصف كل مذهب بقدر، يزيد أو ينقص، من النزعة الإنسانية، حتى لو كان المحور الذي يدور ذلك المذهب حوله موضوعات تبدو متجاوزة للإنسان، كالإلهيات والطبيعيات، إذا يقدم هذه الموضوعات على الدوام من منظور أنساني، ويطرح خلال معالجته لها آراء تستهدف، في أغلب الأحوال، غايات إنسانية عملية أو نظرية. أما الفكر الديني فيؤكد على الدوام أن مصدره هو الوحي الإلهي، ومن ثم فإن حقيقته تعلو على كل ما يستطيع العقل الإنساني أن يصل إليه. وهكذا فإن الإنسان، في نظر هذا الفكر، ليس هو المصدر، ولكنه قد يكون الهدف، أعني أن غاية الدين في النهاية هي سعادة الإنسان بقدر ما يظل متصلا بالوحي الإلهي ومتمثلا لأوامره.

وقد اتخذ هذا التقابل في وطننا العربي المعاصر شكلا عمليا سياسيا واجتماعيا، هو الدعوة إلى " الحاكمية "، بمعنى أن الحكم في المجتمع ينبغي أن يكون لا للبشر، وهكذا فإن القوانين الوضعية والدساتير توصف بأنها تتاح عقول بشرية فانية قاصرة، على حين أن الشريعة السماوية هي التي ينبغي أن تكون مصدر الحكم في شؤون البشر كافة. ولكنا إذا أمعنا النظر في جوهر الفكر الديني المعاصر وجدناه يقترب منها إلى حد كبير، واتضح لنا أن الفكرة، في صيغتها المختلفة، أوسع انتشارا بكثير مما يبدو للوهلة الأولى.

فالدعوة إلى أن يكون الإسلام "دينا ودنيا" أصبحت، في العقدين الأخيرين، مميزة لجميع الحركات الإسلامية على وجه التقريب، على حين أنها كانت محدودة النطاق في النصف الأول من هذا القرن، وفكرة أن يكون الإسلام "دنيا" تمتد رويدا رويدا فتشمل ميادين السياسة والتشريع وتنظيم المجتمع والأحوال الشخصية والاقتصاد...الخ، وفي نهاية الأمر يكون الجميع، أمام الوازع الديني هو الحاكم في هذه الميادين، وتصبح النظم التشريعية مستمدة منه، ومطابقة له فإذا تأملنا هذا المطلب، الذي تسعى الحركات الإسلامية المعاصرة إلى تحقيقه بكل قوة في البلاد التي لم تطبقه بعد، بمزيد من التعمق، ألن نجد فيه صيغة من صيغ فكرة " الحاكمية"؟ يبدو أن الفكر أساسية لدى الجميع، وكل ما في الأمر أن بعضهم كانوا أصرح من غيرهم في الدعوة إليها بطريقة مباشرة وفي التنظير لها بمزيد من التعمق.

إن فكرة الحاكمية، بصيغها المتعددة، هي النقيض المباشر للنزعة الإنسانية في التراث الفلسفي، فالخيرة تؤمن بالإنسان، مع اعترافها بأنه مخلوق فإن، قاصر العقل، معرض لزلل، وتنظر إلى تطور البشرية على أنه محاولة لا تنقطع في طريقه لا نهاية له، يمارس فيه الإنسان قدراته المحدودة، ويحقق خلال حياته إنجازات محدودة، ولكن الطريق كله يمثل جهدا ضخما رائعا، وتجربة سائقة لروح تسعى إلى تجاوز ذاتها على الدوام. وهكذا يستمد الإنسان في نظرها قوة من ضعفه وقصوره ذاته، ويكون أروع ما في الإنسان هو محاولته التي لا تكل لكي يعلو على ذلك الوضع الهش، الذي وجه نفسه. أما فكرة الحاكمية فتعلن صراحة عدم ثقتها بالمحاولة الإنسانية برمتها، وتلتزم بالمصدر الإلهي لأنه يعلو ضعف الإنسان وتغيره وتقلبه[624].

ويصل موقف الحركات الدينية المعاصرة من كل نزعة إنسانية إلى حد العداء الصريح، الذي يتمثل فيما أصبح لفظ "العلمانية" يحمله عندها من معان سلبية مذمومة، لقد أصبح يكفي، في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يوصف أي اتجاه، أو أي "علماني" لكي يعد موصوما، ويخرج تلقائيا من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه. ولو حللنا المعاني التي يقصدها معظم من يستخدمون هذا اللفظ، لوجدناها لا تعدو أن تكون إشارة إلى الأصل الإنساني لكل نتاج فكري يوصف بهذه الصفة.

ولكن المشكلة التي لا تغيب عن ذهن هؤلاء جميعا هي أن دعوة " الإسلام دينا ودنيا"، وصيغتها الواضحة والمتطرفة في فكرة "الحاكمية"، لن تستطيع ، مهما فعلت، أن تفلت من سيطرة النزعة الإنسانية التي تتعالى عليها، ذلك لأن الوحي الإلهي ليس هو الذي يحكم بيننا بنفسه، وإنما يحكم دائما من خلال بشر يفهمونه، ويفسرونه، ويقننوه، ويطبقونه، أن المصدر الإلهي للوحي لن يغنينا بأية حال عن الإنسان، بكل ما يتسم به من قصور وضعف وهوى، والنص الإلهي بمجرد أن يجد طريقة إلى عقل إنسان يفكر فيه ويستوعبه ويسعى إلى تحقيقه وتجسيده في حياة البشر، يكتسب الكثير من صفات البشر، ويتغير بتغيرهم، شئنا أم أبينا، والدليل القاطع على ذلك هو الاختلال الهائل في طرائق فهم النصوص الدينية الواضحة الصريحة ، ففي قلب المجتمعات التي تنادي بالتطبيق المباشر للنص الإلهي، نجد البلاد التي تشكل الثروة أساس الحكم فيها تفسر الأحكام الدينية على نحو يؤكد مفهوم التفاوت في الأرزاق، ويبرر غياب العدالة الاجتماعية، على حين أن تلك التي تنادي بالثورية تؤكد " اشتراكية " الإسلام من خلال النصوص أيضا، وفي المجتمعات الاستبدادية تكون الطاعة لولى الأمر، وفي الليبرالية تؤكد فكرة التسامح وقبول الرأي الآخر، أن الشريعة الإسلامية مطبقة في أكثر من بلد عربي وإسلامي، فمن أين أتى الاختلاف بين هذه النماذج إن لم يكن من البشر؟ وهكذا فإن النصوص لا يمكن تحكم مجتمعاتنا بنفسها، وليتها كانت تفعل، إذن لأراحتنا من عناء

[624] - سليم بركات: **المرجع السابق**، ص:245

لا نهاية له ! وإنما هي تستطيع أن تحكم فقط من خلال بشر، فيهم كل العيوب والتقلبات التي ينسبها الفكر الديني إلى ما هو "علماني" وإذن "فالعلمانية" لا مفر منها، سواء أردنا أم لم نرد، حتى صميم الحكم المرتكز على المصدر الديني[625].

هكذا يجد الدكتور زكريا أن النصوص لابد، قبل أن تصبح واقعا متحققا، من أن تمر بذهن " إنسان " يفسرها ويطبقها، وهو في هذه الحالة الأخيرة إنسان صالح .

ثالثا : دور الفلسفة.

ويتساءل الدكتور زكريا ما الذي تستطيع الفلسفة أن تفعله في موقف كهذا؟ وبحيث أن الفلسفة لو سمح لها أن تناقش بحرية، لن تضر بقضية الدين، على عكس ما يتصور المتزمتون، بل أنها ستعمق الفكر الديني وتزيده ثراء، والاهم من ذلك أن عقول الأجيال الجديدة، لابد من أن تدور فيها أسئلة لا تكفي المواقف التقليدية محدودة الأفق لتقديم إجابة مقنعة عنها. وقد تكف هذه العقول عن التساؤل إذا ما شعرت بأن في ذلك حرجا أو خطرا، ولكن الأسئلة ذاتها لن تسكت في داخلها إلا إذا تلقت إجابات يدعمها المنطق السليم، ويقبلها التحليل الفلسفي[626].

إن فلسفة الدين، في المجتمعات المتقدمة، فرع هام من فروع الفلسفة، يشارك فيه رجال الدين بقدر ما يشارك فيه الفلاسفة، ولم يزعم أحد هناك أن هذا الفرع يستهدف النيل من العقيدة، بل أنه في نظر المشتغلين به يستهدف تعميق العقيدة وإثراء التفكير في مشكلاتها. وهذا الفرع يتناول مسائل مثل طبيعة التجربة الدينية وأهميتها، والسمات المميزة للإيمان الديني بالقياس إلى أنواع الإيمان الأخرى، ومكانة الدين في الثقافة الإنسانية، وطبيعة الرمز الديني، واللغة الدينية، كما يلقي ضوءا على المفاهيم الأساسية، كالوحي والقداسة الخ، ولن يستطيع أحد أن يزعم أن هذه الموضوعات لا تهم الإنسان المؤمن، لأنها تجعله بالفعل أكثر وعيا وتفتحا في إيمانه، ومع ذلك فنحن لم نقترب منها في وطننا العربي المعاصر، ولم نحاول أن ندرسها دراسة منهجية منظمة تقنع العقول المتطلعة إلى الفهم، وإذا كان علماء الكلام، منذ قرون عديدة ، قد خاضوا في مشكلات عقلية أثارتها الحياة الدينية في عصرهم، فإن أحدا لم يعد يجرأ اليوم على مناقشة المشكلات المعاصرة التي تثيرها التجربة الدينية من الزاوية الفلسفية، ولا يوجد تجديد عصري بالمعنى الصحيح لذلك الجهد الذي كان يبذله علماء الكلام، بل أن أقصى ما نجده هو ترديد لمشكلات نفسها التي أثاروها في ظروف مختلفة عن ظروفنا كل الاختلاف، كمسألة الجبر والاختيار، وقدم العالم وحدوثه، والذات والصفات، والعلم والقدرة الإلهية ... الخ، فإذا تساءلنا عن السبب في هذا القصور، كان الجواب الواضح هو أنه حاجز التحريم المنيع[627] .

وفي اعتقاد الدكتور زكريا أن البحث العقلي، بروح عصرية، في المشكلات الفكرية المرتبطة بالدين، كان ينبغي أن يحتل مكانة هامة في أية " صحوة إسلامية "، ترَ يد أن تكون حقا جديرة بهذا الاسم. ذلك لأن هذه الصحوة تدعو إلى أن يكون للدين دور أهم في حياتنا السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومن ثم كان من الواجب أن تضع أيديها في أيدي الفلسفة من أجل القيام بالتحليلات المتعمقة التي يستلزمها أداء الدين لهذا الدور الهام في الحياة المعاصرة .ولكنها، بدلا من ذلك، اكتفت بالشعائر والشكليات وركزت جهودها على المظهر والملبس والحجاب، وبدت أعظم اهتمام بالجنس متمثلا في منع الاختلاط، وأحيانا منع السلام باليد بين الجنس... الخ، في الوقت الذي تظل فيه الأسئلة العميقة الملحة بلا جواب.

ولا شك أن نقدا كهذا لن يكون له معنى إلا إذا قدم نماذج لهذه المسائل التي تثيرها الحياة الدينية للإنسان العربي المعاصر، والتي تستطيع الفلسفة أن تلقي ضوءا باهرا عليها، إذا ما سمح لها بممارسة نشاطها في هذا الميدان بقدر معقول من الحرية وبغير خوف من التأثيم والتفكير .

---

[625] - فؤاد زكريا: **المرجع السابق**، ص:102

[626] - **المرجع السابق**، ص:112

[627] - فؤاد زكريا: **المرجع السابق**، ص:119

1 . أول مسألة أساسية بالنسبة إلى الفكر الديني المعاصر، ينبغي أن تطرح على الفكر الفلسفي لكي يشارك في تحليلها وإلقاء الضوء عليها، هي العلاقة بين ألوهية التشريع وبشرية القائمين بفهمه وتطبيقه. فإلى أي مدى تؤثر ذاتية القائم بالتفسير على الحياد والأمانة في تطبيق النص؟ والاهم من ذلك، ما هي العوامل التي تؤدي إلى تلك الاختلافات الهائلة في الاتجاهات بين مجتمعات وحركات إسلامية تؤكد كلها أنها مطبقة الشريعة الإسلامية تطبيقا مباشرا؟ هل ترجع هذه الاختلافات إلى مصالح دنيوية توجه التفسير والتطبيق في اتجاهات تخدم هذه المصالح؟ أم أنها ترجع إلى الأفكار المسبقة التي يحملها كل مفكر وكل مفسر في ذهنه، والتي لابد من أنه قد استمدها من مصادر أخرى، ثم أسقطها على تفسيره للنص الديني؟ أم هي ترجع إلى نوع أنظمة الحكم التي ينتمي إليها المفسرون، تلك الأنظمة التي استطاعت، في الوطن العربي مثلا، أن تستخلص من كبار المفكرين الدينيين تفسيرات "اشتراكية" ثم عادت فاستخلصت منهم في عهد لاحق، تفسيرات تبرر التفاوت بين طبقات الناس والسعي إلى الربح بغير حدود؟

ومن جهة أخرى، فإن التحليل الفلسفي هو الذي يجنبنا، ويجنب بخاصة أجيالنا الشابة، خطر الانقياد لأي رأي، قد يكون مخطأ أو مغرضا، يزعم أنه هو وحده المعبر عن وجهة النظر الحقيقية المدين. ذلك لأن كثيرا ممن ينتمون إلى الحركات الدينية يتعمدون الخلط بين المصدر الإلهي للنص، وأشخاصهم، فيضفون على آثارهم الخاصة قداسة لا تستحقها، ويطالبون الشبان أن يبدو لهم القدر نفسه من الطاعة والإذعان الذي يبدونه لتعاليم الدين الأصلية، ويصل بهم الأمر إلى حد أن يجعلوا من أنفسهم "أمراء" على الجماعات، لهم السمع والطاعة في كل شيء. وهكذا يحتمي هؤلاء بقداسة النص الديني، ويدفعون عقول أتباعهم إلى الانزلاق لا شعوريا من كلام الله إلى كلام الإنسان، فتسلك تجاه الثاني، كما تسلك تجاه أول. ومما يساعد على ذلك بالطبع، أن موقف " الإيمان "، الذي هو أساس في كل عقيدة، يمكن أن يمتد بحيث يسري على البشر المرتبطين بالدين أيضا، مادام يخلق في الأذهان حالة نفسية مستعدة للتصديق، وسرعان ما تحول هذا الإيمان إلى " طاعة " تضفي على كلام إنسان معين قيمة مستمدة من ارتباطه في أذهانهم بالكلام الإلهي، وتجعل لهذا الإنسان تأثيرا رهيبا في عقول أتباعه، يمنعهم من اكتساب المعرفة من أي مصدر آخر، ويجعلهم قابلين للتشكل بالشكل الذي يريد[628] .

هناك إذن مجال هام للفلسفة كي تقوم بعملية نقدية تعمق فيها الفكر الديني في هذا المجال، وترد بها على كثير من التساؤلات التي قد لا تجرأ كل الأذهان على طرحها، والتي قد تولد في النهاية شكلا مدمرا لو تركت بغير إجابة. وأهم هذه التساؤلات، هو: ما مدى تأثر النص الإلهي بالذهن البشري الذي ينبغي أن يمر من خلال النص كي يؤدي دوره في حياتنا؟ وأين يقع الحد الفاصل بين مقاصد النص وأهدافه وبين تفسيرات البشر ومستوى فهمهم وأغراضهم الجزئية المحدودة ؟ إنها مشكلة لن يمكن خوضها إلا بمنج فلسفي، قد لا يقول فيها الكلمة الأخيرة، ولكنه سيكشف بغير شك الكثير من أبعادها، ويلقي عليها أضواء نحتاج إليها حاجة ملحة في حياتنا العربية المعاصرة على وجه التحديد، حيث يبدو لكل عين فاحصة أن فئات كثيرة من الشباب الصادق المتحمس توجه لخدمة أهداف وأطماع بشرية ضيقة عن طريق استغلال إيمانها الذي لا يتزعزع بالنص الإلهي، بعد لأن يفسر وفقا لما يحقق هذه الأهداف .

2 – ولا تقل عن ذلك أهمية مشكلة " الصلاحية لكل زمان ومكان " وهو الوصف الذي يطلقه المفكرون الدينيون، بسهولة وبغير تحليل معظم الأحيان، على الأحكام الواردة في النصوص الدينية.

ذلك لأن فكرة " الصلاحية لكل زمان ومكان " تبدو متعارضة مع التغير، الذي لا يستطيع أن ينكره أحد، في أحوال البشر، مما يجعل إطلاق هذا الوصف على الأمور المتعلقة بالظواهر الإنسانية أمرا شديد الصعوبة من الوجهة العقلية.

والواقع أن جدلا كثيرا قد دار حول هذا الموضوع في حياتنا الفكرية المعاصرة، وتركز هذا الجدل، على استحياء شديد، حول الحدود التي يمكن في إطارها تطبيق صيغة الصلاحية لكل زمان ومكان، وكان هناك ما يشبه الاتفاق بين المفكرين المستنيرين على أن الاجتهاد في تفسير النصوص أمر لا غنى عنه لمواجهة تغيرات العصر، وهذا الاجتهاد معناه إضافة

[628] - فؤاد زكريا: **المرجع السابق**، ص:123

تفسيرات مستمدة من روح العصر نفسه، تعمل حسابا لظروفه المميزة، وكلما كان معدل التغير يزداد بسرعة رهيبة في عصرنا الحالي، ويتسارع على نحو متزايد في كل عقد زمني بالقياس إلى العقد الذي يسبقه، فيبدو أن الأمر لابد من أن ينتهي بنا، في حالات كثيرة، إلى أن نكتفي بأن نأخذ من النصوص توجهاتنا العامة ونحور جميع التطبيقات والتفاصيل وفقا لتغيير الظروف، ويظل المسار العام لهذه الحركة، إذا شاءت تجاري الزمن المتغير، هو أن تزداد الأحكام المأخوذة عن النص عمومية، ويتسع نطاق الاجتهادات البشرية في التفاصيل كافة .

ومع ذلك فإن هناك فئة هامة من المفكرين الدينيين لا تدرك هذه المشكلة على حقيقتها، وتتجاهلها إلى حد الإصرار على صيغة " الصلاحية لكل زمان ومكان" بلا قيد ولا شرط. والمأزق الذي تواجهه هذه الفئة هو أنها تمسكت بحرفية النصوص دون تصرف (هذا إذا افترضنا أن هناك أنسانا قادرا على التمسك بحرفية النصوص)، كان عليها أن تتجاهل أوضاع الواقع وظروف العصر، أما إذا أرادت أن تعمل حسابا لهذه الأوضاع (وهو أمر لا مفر منه في حياتنا المعاصرة)، فلا بد لها من أن تقصر دور النصوص على المبادئ والتوجيهات العامة .

ويمكن التعبير عن هذا الإشكال من خلال مقارنته بصيغة أخرى تتداول بدورها دون تحليل متعمق، وهي الإسلام دينا ودنيا، ذلك لأن مفهوم " الدنيا"، في هذه الصيغة، يشمل السياسة وتنظيم المجتمع والمعاملات.الخ، وكلها أمور يسري عليها التغير والتطور الذي يتسارع معدله يوما بعد يوم. فإذا شئنا أن نعمل حسابا لهذه " الدنيا " سريعة التغير، التي تزداد المسافة تباعدا بينها وبين " الدنيا " التي نزل فيها الوحي، وجدنا تعارضا لا مفر منه بين هذه الصيغة والصيغة السابقة : " الصلاحية لكل زمان ومكان"، بحيث يبدو أننا لو أخذنا بالأولى اضطررنا إلى التنازل عن الكثير مما في الثانية، والعكس بالعكس. أما حين، يجمع الفكر الديني المعاصر بين الصيغتين معا دون أية محاولة لفهم العلاقة العكسية بينهما، أو لبيان الطريقة التي يمكن بها الجمع بينهما، دون تناقض في ظروف عصر دائم التغير، فإنه يتجاهل بذلك مشكلات كثيرة لا يملك العقل الحديث ترف الهروب منها[629].

ولا بد للفكر الديني هنا من أن يدرس بعمق تجربة أوروبا ، ومع علمنا بالفارق الكبير بين التجربتين، فهناك الكثير مما يمكن تعلمه في هذا الصدد، ذلك لأن الكاثوليكية كانت بدورها في العصور الوسطى، دينا ودنيا، وليس بصحيح ما يتداوله كثير من المفكرين الإسلاميين من أن المسيحية دين فقط، لا شأن له بتنظيم جوانب حياة الإنسان اليومية. فقد يكون هذا هو شأن مسيحية العصر الحديث، أما في العصور الوسطى فقد كونت المسيحية لنفسها، كما هو معروف، مؤسسة رسمية تتدخل في شؤون الدنيا لدى الفرد والمجتمع والدولة تدخلا كاملا . الخ، هذه المؤسسة الرسمية يعد خطوة تتجاوز كل ما تم تحقيقه في الإسلام من أجل جعل العقيدة " دينا ودنيا"، ولكن الكنيسة، منذ عصر النهضة أخذت تتراجع شيئا فشيئا عن التدخل في تفاصيل حياة الإنسان الفردية والاجتماعية، ولم يتم ذلك إلا بعد معارك حامية راح ضحاياها الكثيرون، ففي البدء كانت آيات الكتاب المقدس التي تتعارض مع دوران الأرض وتؤكد أن الأرض مركز الكون وان السماوات " فوقها " ... الخ، تستخدم سلاحا لمقاومة كشوف العلم الحديث، وكانت هذه المقاومة رمزا للنظرة التوسعية إلى وظيفة الدين. ولم يكتب الاستقرار للمجتمع الأوروبي، ولم يبدأ العلم الأوروبي في تحقيق انجازاته الجبارة، إلا بعد أن تراجعت هذه النظرة التوسعية، وترك رجال الدين مهمة تفسير العالم وظواهره الطبيعية (وهي أحد جوانب مفهوم " الدنيا") للعلماء.

وهذا درس ينبغي التفكير فيه، لا لأن الظروف متطابقة بيننا وبينهم، بل لأنه يقدم نموذجا هاما للتصادم الذي لا مفر من حدوثه في أي مجتمع، بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين، وبين مقتضيات التغير والتطور في هذا المجتمع، وفي هذا الإطار وحده يعتقد الدكتورز كريا أن من المفيد للفكر الديني المعاصر أن يحلل ما حدث في تجربة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث، وهي التجربة التي يبدو أن بعض عناصرها آخذة في الظهور في مجتمعنا المعاصر.

[629]- فؤاد زكريا: **المرجع السابق**، ص:132

ومن الجائز أن المعركة التي تدور في أرضنا العربية لا تتخذ طابع الصراع حول قبول نتائج الكشوف العلمية أو رفضها، وذلك لسبب واضح هو أن الموقف الذي نواجهه اليوم قد يقع في عصر لم يعد فيه العلم يبحث لنفسه عن موطئ قدم، كما كان يفعل في عصر النهضة الأوروبية، بل أصبحت له مكانة يصعب أن تنال منها أية قوى أخرى. ولكن من الأشكال الهامة التي تتخذها هذه المعركة في حياتنا المصيرية، الصراع بين الشكل والمضمون في العقيدة الدينية، فإذا كان من المحتم، كما رأينا من قبل، أن نأخذ من النص الديني توجيهاته العامة في عصر سريع التغير كهذا الذي نعيش فيه، فهل تدخل الأحكام المتعلقة بالملابس واللحية والحجاب ... الخ، ضمن هذه التوجيهات العامة، أم أنها، شأنها أحكام الحروب والأسرى والرق... الخ، من باب التفاصيل التي وردت لتنظيم حياة الناس في عصر معين، ولابد من إخضاعها لسنن التغير؟ قد لا تكون هذه هي المشكلة الجو هرية في حياة المسلمين المعاصرين، ولكنها أصبحت للأسف تحتل دورا هاما، وأعطيت حجما أكبر مما تستحق نتيجة لممارسة كثير من الجماعات الإسلامية المعاصرة، وعلى أية حال فإنها نموذج معاصر للتضاد بين النظرة التوسعية إلى وظيفة الدين، وبين مقتضيات عصر سريع التغير، وفي موضوعات كهذه يستطيع المنهج الفلسفي أن يعين الفكر الديني على تحليل عناصر المشكلة أولا، ثم تأملها في نظرة تركيبية شاملة تحيط بكل جوانبها وعلاقاتها .

3 – نستطيع أن نتأمل المشكلة السابقة من زاوية أخرى، غير زاوية الشكل والمضمون وهي زاوية التضاد بالنظرة الشمولية والنظرة الجزئية إلى الإنسان، ففي الجانب العلمي، جانب الأخلاق والسلوك الاجتماعي، نرى تركيزا متزايدا من جانب جماعات دينية معاصرة أصبحت لها في السنوات الأخيرة أهمية كبرى، على نواح جزئية ثانوية في السلوك الأخلاقي والاجتماعي للإنسان .

إن سلوك الإنسان كل متكامل، وهذه حقيقة تثبتها لنا الفلسفة نظريا، ويثبتها علم النفس عمليا، وتؤكدها تجربة الحياة ذاتها على الدوام. ومع ذلك، ففي الوقت الذي تتمسك فيه بعض الاتجاهات الدينية المتطرفة، التي أصبح لها في الآونة الأخيرة تأثير كبير في عقول الشبان، بأن " الإسلام دين ودنيا "، وتستهدف بذلك تأكيد شمولية النظرة الإسلامية، نراها تركز دعوتها بين جموع الناس على أداء الشعائر الدينية بغض النظر عن سلوك الإنسان عمليا، وعلى الشكليات كالتحجب وإطلاق اللحى والاختلاط بين الرجل والمرأة. وقد تكون لهذه الشكليات أصول دينية، هذا جائز، وان كان مثارا للجدل، ولكن، ما قيمة هذه الأمور بالقياس إلى مجموع التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر في مجتمعاتنا الإسلامية؟ ما قيمتها بالقياس إلى التحدي الصهيوني والتحدي الأمريكي، والعجز عن حل المشكلة الاقتصادية والانهيار الاجتماعي، وسيادة القيم الأنانية التي لم يبق معها للقضايا العامة أي وزن في سلوك الإنسان العربي؟ كيف نترك هذه الأساسيات ونركز جهدنا وكفاحنا على الشكليات؟ في هذه الحالة المختلفة، يجب على الدينيين أن يعيدوا التوازن بين جوانب الإنسان المختلفة، وينظروا إلى الإنسان نظرة متكاملة، تضع كل عناصر في موضعها الصحيح، وتعطيها حجمها الحقيقي؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن التفكير الفلسفي يستطيع، بالاستناد إلى حقائق علم النفس، أن يجد مجالا واسعا للبحث في دلالة هذا الاهتمام المفرط بالجنس في دعوات الجماعات الدينية المعاصرة. فمشكلة الحجاب مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتحريم الجنسي، وبنظرة جنسية متطرفة إلى طبيعة الرجل وطبيعة المرأة، تبلغ أقصى مداها، وتعبر عن عناصر الكبت فيها بوضوح صارخ حين يحرم السلام باليد بين الرجل والمرأة بوصفه " تلامسا " يؤدي، شأن أي تلامس آخر، إلى الإثارة ومثل هذا يقال عن منع الاختلاط، الذي يفترض دائما وجود أفكار شريرة في ذهن الرجل والمرأة، ولا يمكن حلها بالتربية ولا بالسعي إلى أهداف اجتماعية تعلو على النزوات الفردية، بل أن الحل الوحيد الممكن (الذي هو في الواقع " لا حل ") ، هو الفصل القاطع بينهما.

إن الفلسفة تبحث أساسا في الكليات، ولا جدال في أن نظرتها الشمولية إلى الإنسان ومشكلاته كفيلة بأن تقدم عونا كبيرا للفكر الديني حتى لا يبالغ في تضخيم عنصر واحد حساب بقية العناصر، وحتى يدرك الدلالة الحقيقية لهذا التضخيم.

4 – وأخيرا، فإن في استطاعة الفلسفة أن تلقي الضوء على بعض المفاهيم التي يستخدمها الفكر الديني، في معظم الأحيان، دون تحليل متعمق، أو التي تحتاج إلى إعادة تحديد لمعناها في ضوء المتغيرات العصرية، فمفهوم العدل، كما حلله علماء

الكلام، يحتاج إلى إعادة نظر شاملة تأخذ في حسبانها معنى العدالة الاجتماعية من حيث هي مطلب أساسي للإنسان المعاصر، ومفهوم الحرية يحتاج إلى جهد هائل في التأصيل والتنظير، من أجل الرد على سؤال يتردد على ألسنة كثير من دارسي الإسلاميات في الشرق والغرب، وهو: هل ينعكس الفكر الإسلامي لمعنى الحرية الفردية، كما صاغته الدساتير الحديثة ونصت عليه مواثيق حقوق الإنسان، أن الحرية التي عرفها ذلك الفكر هي الحرية بالمعنى الميتافيزيقي فحسب؟ وهل يحتمل هذا المفهوم إعادة تفسيره على نحو عصري؟ وهناك أمثلة أخرى قد تكون أوضح من هذه، وأوثق ارتباطا بالتحديات التي يواجهها المسلم المعاصر. ذلك لأن هناك جدلا قد بدأ بالفعل حول مفهوم الشورى، وعلاقته بالديمقراطية. ولكن هذا الجدل لم يتخذ شكل الحوار الذي يسعى فيه كل طرف إلى فهم موقف الطرف الآخر، والى إدراك نواحي الالتقاء والافتراق الحقيقية بينهما. وإذا كان مفهوم الديمقراطية قد قتل بحثا في الفكر الغربي فما زال أمامنا أن نبحث عما إذا كان ظهور هذا المفهوم في الغرب يعني أنه لا يقبل التطبيق إلا في الغرب، أم أنه ينطوي على عناصر وثيقة الصلة بالحضارة التي ظهر فيها، وأخرى يمكن أن تصبح ملكا للإنسانية جمعاء؟ ومن جهة أخرى، هل يؤدي مفهوم الشورى بالفعل إلى جعل الحاكم مركز الثقل في عملية الحكم، حتى لو كان يتلقى المشورة ويحترمها، على حين أن الديمقراطية، حسب معناها الأصلي، تجعل " الشعب" أو " الكثرة " هما المحور الذي تدور حوله عملية الحكم ؟ وما مدى تأثير ما سبق أن أثرناه من مشكلات حول العلاقة بين ألوهية النص وبشرية التفسير والتطبيق، في سلوك الحاكم من حيث هو مفوض بتطبيق الأحكام الإلهية أو" خليفة"؟

ولنتأمل حالة أخرى لمفاهيم تحتاج إلى تنظير فلسفي متعمق : فقد ظهر في السنوات الأخيرة مفهوم "المستضعفين"، وانتشر على نطاق واسع في الفكر الإسلامي الموجه اجتماعيا، ومن الواضح أن التضاد بين "المستضعفين" "المستكبرين " يمكن أن يقارن بالتضاد بين "البروليتاريا" و"البرجوازية " في الفكر الغربي، من حيث أن الثورة أو الإصلاح يعمل لصالح الأولى ضد الثانية ، ومن حيث أن الأولى هي المؤهلة لتغيير أوضاع المجتمع . وعلى الرغم من أن مفهوم " المستضعفين " يثير في الذهن ارتباطات أخلاقية في المحل الأول ، بينهما تنطوي " البروليتاريا " على معنى اقتصادي، اجتماعي قبل كل شيء، فإن طريقة استخدام المفهومين تحمل جوانب تشجع على إجراء مقارنات مفيدة : فكلتاهما توصف بأنها هي التي تحمل راية المستقبل، وتقيم العدل على الأرض وكلتاهما ليست " ضعيفة " بطبيعتها، وإنما فرض عليها الضعف (أو الاستغلال) لظروف خارجية عن إرادتها، وكل ما في الأمر أن الضعف في حالة البروليتاريا ناتج عن عدم امتلاك أدوات الإنتاج، بينما هو في حالة المستضعفين ناتج عن أمور أخرى تضاعف إلى هذه، كالقمع والظلم الذي يمارسه الحاكم المستبد، أي عن ممارسة الطرف " المستكبر " للقوة، سواء أكانت اقتصادية أم غيرها، هنا أيضا يوجد مجال خصب للتنظير الفلسفي الذي يقارن بين مفهومين ينتميان إلى إيديولوجيتين متضادتين، وان كانا يسعيان إلى هدف واحد، ويتشابهان في جوانب لا يستهان بها.

هذه كلها أمثلة لمسائل تفتح أبوابها خصبة للفكر، وهي موضوعات تستطيع فيها الفلسفة أن تثري الفكر الديني بتحليلاتها وتنظيراتها، وأن تسدي إليه خدمة جليلة في هذا العصر الذي لا يكف الناس فيه عن التساؤل والمناقشة. وكل ما هو مطلوب لتحقيق هذا ألمسح الخصب بين الفكر الفلسفي والفكر الديني، هو أن يشعر الفيلسوف بأنه لا يتعرض لتخويف أو إرهاب أو اتهام بالخروج عن الدين، وأن يهيأ جميع المشتغلين بالفكر الديني أذهانهم لقبول حقيقة أساسية لن يستطيع بدونها أن يكون لهم دور في حياتنا العقلية المعاصرة، وأن الإطار الفكري للمناقشات الدينية ينبغي أن يتطور، يتسع، وأن النظر إلى المشكلات المتعلقة بالدين كما لو كانت خارج نطاق الزمن، ومخاطبة إنسان القرن الحادي والعشرين، الذي يتقرب منا بأسرع ما نتصور، بأسلوب القرن السابع أو الثامن لن تكون هي أفضل البل للوصول إلى عقل ذلك الإنسان وعلى المفكرين الدينيين أن يمدوا أيديهم إلى الفلسفة، ويفتحوا صدورهم لها، ويغلبوا سماحة العقيدة على جمود الكثرة من معتنقيها المعاصرين، الأمر الذي يؤدي إلى خلق المجتمع النقدي وتغليب الحوار على التعصب وهذا ما يمثل روح التقدم والتحضر في مجتمع الإنسانية الراهن، وبهذا تكون الفلسفة أمام مهمة النظر في ذاتها وتغيير وظيفتها بما يتواكب ومعطيات العصر، وهذا بدوره يؤدي إلى أن تلعب الفلسفة دورها في المجتمع العربي ليكون في مواكبة العالم .

المبحث الثالث: الفكر المستورد و مفاهيمه في الفكر العربي المعاصر.

سنركز في هذا المبحث على النمط القائم لاستيراد المنتوجات الفكرية في الوطن العربي، لكننا لا نقصر اهتمامنا على استيراد المفهومات المجردة، بل إننا نتدبر الفكر في معناه الشمولي الذي يتضمن الثقافة والأطر المؤسسة والمواقف والمعضلات الحضارية، إضافة إلى المفهومات المجردة. ونركز أيضا على الأبعاد التدميرية والاغترابية لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن العربي وتبرز المعضلات الاجتماعية والحضارية المحضة التي تنجم عما يتعرض له الوطن العربي من غزو (استيراد قسري) على جميع الأصعدة : صعيد الاقتصاد (التقانة) وصعيد الفكر (المفهومات) وصعيد الوعي الحضاري (العدمية) وصعيد الإدارة والتنظيم (المؤسسات العصرية) وصعيد السياسة (الدولة وإشكالية الاستبداد). ويتضح من ذلك كله أن خطورة استيراد الفكر في حال الوطن العربي لا تعود إلى الاستيراد الفكري في حد ذاته، بل أنها تعود إلى الجوهر الامبريالي للعلاقة القائمة بين الوطن العربي والغرب فهذا الجوهر هو الذي يكسب الاستيراد الفكري طابع الغزو ويكسبه أبعاده الاغترابية، وفي هذا الصدد سوف نحاول أن نتتبع الدكتور هشام غضب كنموذج لهذه الدراسة، حيث يقودنا إلى طرح البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد، والذي يتمثل في سيرورة الاستغراب (نقيض الاستشراق)، وهو البعد الثقافي لحركة التحرر الوطني العربية. ويهدف الاستغراب إلى استنطاق التراث الأوروبي الحديث ومعاناته واستملاكه بنقده بما ينسجم ومقتضيات التحرر والنهوض، وهو ينهي الدراسة باستنطاق اللحظات الحاسمة للتطور الأوروبي الحديث من اجل استنباط مهمات النهوض والتحرر في الوطن العربي.

يبدأ الدكتور غضب بحثه في مقدمة عن الرأسمالية العربية قائلا: من المتفق عليه لدى الدارسين أن العلاقات الاجتماعية السائدة في الوطن العربي تجمع بين سمات الحقب ما قبل الرأسمالية وبين سمات الحقبة الحديثة، وان كانت الهيمنة فيه من نمط الإنتاج الرأسمالي، لكن رأسماليته ليست من النوع السائد في المراكز الرأسمالية الكبرى، والذي يعمد إلى إثارة وسائل الإنتاج وأدواته باستمرار والى إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية المتبقية في هذه المراكز، بل إنها من النوع التابع الذي تقع شروط إعادة إنتاجه خارج إطاره، والذي يعتمد إلى تجديد أنماط الإنتاج الأخرى وفي ذلك بالذات يمكن جوهر تخلف هذا المجتمع، إذا أن هذه التبعية واستمرار علاقات الإنتاج ما قبل الرأسمالية يحولان دون اكتمال البناء القومي الحديث ودون إطلاق الطاقات الإنتاجية للمواطن العربي، ثم يتساءل في إطار الواقع الاجتماعي العربي قائلا، ألا يبدو مفهوم "الخلق الحضاري" غريبا باهتا في بيئتنا الممزقة المختلفة، فيقع نشازا على مسامعنا المرهقة بضجيج الاستهلاك؟ أليست هناك هوة عميقة تفصلها اليوم عن إنسانية الحياة، إن جاز التعبير، تلك الإنسانية النابعة من حيوية التاريخ والحضارة؟ ولكن ما لنا والأمر هذا ما تتطلبه بنية الاقتصاد العالمي اليوم: لنا دورنا الاقتصادي الذي حددته رأسمالية الغرب لنسير بموجبه على حساب إنسانيتنا وملكاتنا البشرية لنقدم بموجبه القرابين من ثروات أرضية وطاقات بشرية إلى مرتبة الكمال في الاستهلاك، استهلاك كل غريب عجيب يردنا من الخارج، هذا دورنا: أن يستهلك بعضنا ويبتلع ويستهلك وكأنه لم يستهلك ولم يبتلع ولم يستهلك البتة، أن يستهلك من دون أن يستوعب، أن يستوعب من دون أن يبدع. هذا هو المطلوب منا: أن نسلخ عن أنفسنا تلك المعيقات الهامشية التي لا تلزمنا البتة ضمن الإطار الذي خطه لنا أسيادنا، اعني إن نسلخ عن أنفسنا الفكر والتفكير والثقافة والتثقيف، بل الحياة النابضة وحركة التاريخ، يكفي أن نكون مجرد مستهلكين لتقليعات الغرب وبدعه : فقاعات متلاشية على سطح التجارة الدولية[630].

هذا الخلق الحضاري إذا: أهو وهم بصفته يتنافى مع الواقع الذي نعيشه؟ ولكن منذ متى نحتكم إلى الواقع الآني ونحن نعلم أن أنيته بوصفه واقعا حقيقيا لأنها تحمل بذور نقيضه بين ثناياها؟ ينبغي إذا ألا نبالي إن تناقض الواقع الآني أحلامنا، لأنه ينبغي ألا تكون بصيرتنا وقفا على اللحظة الآنية، بل أن تمتد على طول التاريخ وعرضه: الميدان الحقيقي لإدراك كنه الواقع، لسنا نبالغ إذا أننا اعتبرنا الواقع الآني وهما، واعتبرنا نقيضه الخلاق هو الواقع الطبيعي الحقيقي للإنسان، فالحق أن

630 - هشام غضب: **مقدمة عن الرأسمالية العربية**.عمان سنة 1989 ص: 05

واقعنا الآني ليس سوى واقع نسياننا الحياة الإنسانية الحقة وقانون حركتها الأساسي هذا هو مبرر محاولتنا المستمرة نقد الواقع[631].

وفي ضوء هذا التجديد للهوية الاجتماعية المعاصرة للمجتمع العربي، تبرز على حد زعم الدكتور غضب مجموعة من الأسئلة من الصعب حقا تفاديها، وهي:

1-كيف تختلف الرأسمالية الطفيلية السائدة اليوم في الوطن العربي عن نظيرتها الغربية على الصعيد الحضاري؟وبعبارة أخرى، ماذا حقق الوطن العربي من عناصر التقدمو النهوض حين انتقل من الحقب ما قبل الرأسمالية إلى الرأسمالية الطفيلية الحديثة؟ هل نقله هذا التحول فعلا إلى الحقبة الحديثة؟ هل حقق بذلك ما سبق أن حققته أوروبا حين انتقلت من الإقطاع إلى الرأسمالية؟

2-ما هي أبعاد الاغتراب الحضاري الذي يعاني منه الوطن العربي اليوم بالنظر إلى وضع التخلف الذي يعيشه؟

3-ما هي مهمات النهوضو التقدم في الوطن العربي اليوم؟

4-ما هي إمكانات التقدمو التغيير التقدمي الكامنة فيه؟

5-ما هي التناقضات السائدة في الوطن العربي بفعل وضعه المتأزم في بعديه الداخلي،و الآخر الخارجي المتعلق بدور الوطن العربي في التقسيم العالمي للعمل؟

6-ما طبيعة القوى المؤهلة لكسر علاقات التخلف الأنف ذكرها، وقهر القوى الداخليةو الأخرى الخارجية التي تعمل على بقاء هذه العلاقات وديمومتها، ومن ثم تحويلها إلى علاقات عقلانية تطلق الطاقات الإبداعية للمواطن العربي ضمن إطار من الاستقلال والكرامة الوطنية، وتنجز مهمات النهوضو التقدم الحديث؟.

ويحاول الدكتور غضب الإجابة عن هذه التساؤلات في إطار معالجته للتبعية الحضارية للعالم الأوروبي وأهم مظاهرها وآلياتها، ممثلة بأنساق استيرادنا المنتوجات الحضارية لهذا العالمو طرائق استيعابنا إياها واثر ذلك كله في نمط حياتنا الاجتماعية مركزا على الأبعاد التالية :

1- استيراد التقانة.
2- استيراد المفهومات .
3- استيراد الأمراض الحضارية.
4- استيراد المؤسسات.
5- مسألة الديمقراطية.

بعد ذلك يحاول طرح البديل الوطني لأنماط الاستيراد الفكري السائدو الطريقة السليمة التي ينبغي أن تتعامل بها مع العالم الأوروبي ومنتوجاته. وينهي بحثه ببيان مهمات التقدم الحضاري في الوطن العربي في ضوء البديل المطروح.

1- الموقف من التقانة المستوردة :

التقانة، حلم العالم المتخلف و كابوس العالم الرأسمالي المتقدم. هذا يتحدث ليل نهار عن سبل نقلها دمجها في صميم الحياة الاجتماعية، وذاك يئن ليل نهار تحت وطأة الآلة وسيطرتها على العلاقات الوجدانية والاجتماعية بين الأفراد، لكنهما يلتقيان في أن كليهما ينظر نظرة غيبية أو دينية إلى الأمر. فالأول ينظر إلى التقانة على اعتبار أنها قوية سحرية غامضة

[631] - هشام غضب : **المرجع السابق**، ص:21

(بمثابة الإله المخلص) قادرة على صنع المعجزات. يشيئها، بمعنى انه يعدها قوة مستقلة خارجة عن إرادة الإنسان تمت ولادتها في أوروبا، إما بمحض المصادفة وإما لسبب لا يعقل مقفل عليه في صندوق أسرار السماء. و هذا هو احد أسباب فشله المستمر في اقتنائها، فجل ما يحصل عليه لا يتعدى بضع آلات صماء، لا تتجسد فيها التقانة إلا تحت ظروف اجتماعية لا تتوافر فيه لا يمكن أن تتوافر في ظل القيود الاقتصادية والسياسية التي تكبله، ويضع مهارات فنية ينقصها التوافق و الانسجام.

أما الثاني (العالم الرأسمالي المتقدم)، فهو لم يشأ أن يحطم أصنامه و ألهته التي جسدت في الماضي علاقاته الاجتماعية البدائية و مثله العليا النابعة منها إلا لكي ينصب مكانها رأس المال في شتى صوره. ورأس المال هذا ليس سوى علاقة اجتماعية أنتجها الإنسان تحت ظروف تاريخية معينة ثم شيأها كما فعل من قبل مع آلهة الغيبية و أصنامه الحجرية، وانتهى به الأمر إن نسي موطنها الأصلي الكامن بين جوانبه، وقد تضمنت عملية التشيء هذه تجريد الإنسان و الأشياء المحسومة التي يستعملها في حياته من خصوصيتها وسماتها الحقيقية ونسبها إلى رأس المال و غيره من العلاقات الاجتماعية الاقتصادية المغربة. بذلك، تم نفي العلاقات الاجتماعية من فلك الأفراد (البشر) بلحمهم ودمهم إلى فلك رأس المال والسلعة التجارية، وتم نفي الخصوصيات الإنسانية الأساسية، كمسؤولية التحكم في التنمية الاجتماعية وإصدار الأحكام، من الأفراد و الجماعات البشرية إلى رأس المال ومتطلبات نموه. ولم تنج التقانة من هذا المصير. فقد تم تغريبها، شانها شان غيرها من الأطر الحضارية البشرية. فلم تعد تعبيرا عن الكينونة البشرية و النشاط الإنساني الجماعي الخلاق....بل غدت شكلا من أشكال رأس المال. فلما كان رأس المال يظهر في نظر إنسان الرأسمالية المغرب على شكل أبنية و آلات ووسائل نقل أو أسلحة، بل وحتى بشر ينبض، ولما كان بمقدوره المزيد من تلك المصنوعات وفق هذه النظرة المغربة. فانه من الطبيعي أن نعد التقانة سمه من سماته و شكلا من أشكال وجوده. بل إن الوجود برمته يغدو مظهرا من مظاهر رأس المال قد أضحى "براهما" العالم الرأسمالي المتقدم في العصر الحديث. ولما تمت الولادة التاريخية الحقيقية للتقانة العلمية بوصفها قوة اجتماعية فعالة في بدء المرحلة الرأسمالية من تاريخ البشرية، فقد كان من الطبيعي أن يربط وجودها في أذهان الناس وجود رأس المال، وأن يعدوها أهم مظهر من مظاهره، لأعجب إذا إن نظر الأوروبي المسحوق إلى التقانة نظرة العبد إلى سيده الباطش الخارج كليا عن إرادته،و إن نظر إلى الآلة نظره البدائي إلى قوى الطبيعة و الغيبي إلى الشيطان الرجيم. إذ ليست التقانة في نظره سوى تجسيد ميكانيكي لذلك الإله القاسي (رأس المال) الذي يتخذ من بني البشر فرائس صيد يلهو بأقدارها متى شاء[632].

وهكذا، فان الموقفين المذكورين كليهما يشيئان التقانة و يغربانها، بل ويؤلهانها: الأول يؤلهها من حيث أن يعدها الإله المخلص، و الثاني يؤلهها من حيث انه يعدها مصدر كل شر في مجتمعه. وكلاهما على خطا لأنهما يجردانها من النشاط الإنساني العاقل الخلاق الذي ينتجها. والحق أن هذين الموقفين يشكلان وجهين مختلفين للشيء ذاته، من حيث أنهما يجددان و يفترضان بعضهما.

و فيما يترك الفهم المغرب لماهية التقانة في العالم الرأسمالي المتقدم أثرا بالغا في نفوس الأفراد وطبيعة الإنتاج الثقافي هناك، فانه يترك في العالم المتخلف، بما في ذلك الوطن العربي، أثرا بالغا في خطط التنمية الاجتماعية ودرجة رقي النظام الاقتصادي، ومن ثم على أساسيات الحياة ذاتها، انه، في الحالة الثانية، ليس مجرد أزمة ثقافية حادة تؤثر بصورة خاصة في الصفوة المفكرة في المجتمع، بل انه أيضا عنصر أساسي في تخلف الاقتصاد الوطني وسو ء حال الغالبية العظمى من السكان. ذلك أن تراكم الأخطاء الناجمة عنه يوسع رقعة الفاقة و الحرمان في دول العالم النامي، المهددة دوما بالانهيار والموت الجماعي. وبصورة خاصة فانه ينشئ في أذهان المسؤولين في العالم النامي بفعل هذا الفهم المغرب قناعة بان السبيل إلى التنمية التقانية في بلادهم هي زيادة عدد حاملي الشهادات من مهندسين وفنيين، وزيادة حجم الاستيراد للأجهزة التقانية المعقدة. إنهم في الواقع ينظرون إلى المشكلة بدلالات مقدارية، لا بدلالات كيفية كما يجب أن ينظروا إليها.

[632] - هشام غضب : **مسرحية غسق الآلهة**، عمان سنة 1979 ص: 43

وهم بذلك يعزلونها عن الظروف الاجتماعية التاريخية التي ولدتها و يفصمونها عن التربة التي تغذيها و تكسبها معناها . فحيث أن التقانة ليست في جوهرها سوى التجسيد المادي العملي المنبثق من صميم الوعي البشري ،فان تنشيطها على النطاق الاجتماعي لا يتم إلا بخلق ظروف تاريخية ملائمة لنمو الروح العلمي و رفع وعي الأفراد و الجماعات الوطنية، وبلورتهما في الطبيعة والمجتمع أما الزيادة المقدارية للمهندسين والفنيين والأجهزة (المصنعة في مجتمعات أخرى) في ظل الظروف الاجتماعية السائدة في الوطن العربي، فلن تؤدي في النهاية إلا إلى المزيد من التبديد للجهد و هجرة الخبرات و العقول .

وخلاصة القول إن التقانة ليست مجرد مجموعة من المهارات الفردية والأجهزة الصماء، وإنما هي بنية من العلاقات الاجتماعية المعقدة التي تفرض تقسيما متطورا ومتناسقا للعمل، وهذا ما لا نجده في الوطن العربي، ويشكل هذا الوضع القاعدة الاجتماعية للطريقة المغربة التي ننظر بها للتقانة، وهي بدورها تعمل على تجديد هذا الوضع وتعميقه، وبعد هذا وذاك يبدو أنه لا حل للمعضلة إلا بالتخطيط العقلاني الشامل النابع من وجدان شعبي أصيل يصبو إلى الحرية والتقدم.

2- **الموقف من المفهومات المستوردة .**

المفهومات صور ذهنية مركبة يتم من خلالها إدراك (فهم، استيعاب) سيرورات وموضوعات معينة، واقعية كانت أم وهمية، طبيعية أم تاريخية، اجتماعية أم سيكولوجية. وهي تتميز أولا في أنها من نتاج البشر، أو قل العقل البشري، وثانيا في أنها تاريخية، بمعنى أنها تنشأ تاريخيا وتتطور كالكائنات الحية، وثالثا في أن الواحد منها لا ينشأ إلا تحت ظروف طبيعية وتاريخية معينة تنسجم وبنيته المنطقية، ورابعا في أنه يتم إنتاجه من قبل جماعات بشرية معينة مهيأة حضاريا وتاريخيا لإنتاجه، وخامسا في أنه يشير بحكم الذهنية إلى موضوع خارجه.

والذي نريد تأكيده هنا هو أن المفهوم يولد ولادة تاريخية موضوعية معينة ويمثل في النهاية جانبا معينا، قد يكونا مستترا من جوانب الواقع، فهو ليس تركيبا ذاتيا رهن مشيئة الفرد ومزاجيته، وهو ليس مجرد تعريف خاو يركبه المرء مزاجيا واعتباطيا متى شاء لتنفيذ مآرب معينة، مثل التعبير عن رغباته وتحيزاته الذاتية، أو إرضاء هذه الجهة أو تلك.بما أنه كائن تاريخي فكري يلخص في باطنه ويعكس سيرورة تاريخية بكاملها، ويحمل في قلبه تاريخا كاملا من المعرفة والعناصر الوجدانية والأخرى الإيديولوجية.

وعلى الرغم من أن المفهوم ينبع من صميم الذاتية البشرية، إلا أنه كائن تاريخي موضوعي في جوهره، يكتسب بمجرد ولادته قدرا كبيرا من الموضوعية والاستقلال الذاتي والمادية الفاعلة، بمعنى أنه يغدو قوة مادية اجتماعية لها فاعليتها وأثرها الملموس.

ولكن ما منطويات تصور المفهوم على أنه كائن تاريخي فكري يتم إنتاجه من قبل جماعات بشرية معينة تحت ظروف تاريخية معينة؟ يجيب الدكتور غضب "إن المفهوم كائن فكري تاريخي موضوعي تنتجه الجماعات والفئات التاريخية تحت ظروف تاريخية معينة، فالمفهومات إذن تتولد بصورة طبيعية وحتمية من خلال السيرورة التاريخية بوصفها آلية أساسية من آلياتها[633].

وعلى الرغم من أن إنتاج المفهومات في لحظة تاريخية معينة لا يتم تنظيمه بوعي وإدراك كما هو الحال في الإنتاج المادي، إلا أنها تظل منتوجات بشرية تاريخية، يدخل بعضها في إنتاج غيره، من المفهومات، ويدخل بعضها الآخر في النشاطات الإنسانية الأخرى (كعملية الإنتاج المادي) ويستهلك بعضها لأمد طويل ثم يطويه النسيان، ويعاد إنتاج بعضها

[633] - هشام غضب: **مقدمة عن الرأسمالية العربية**.عمان سنة 1989 ص: 62

الآخر، ومن ثم يتم تطويره وفق الظروف التاريخية المستجدة، وبوصفها كذلك(منتوجات بشرية) فإن المفهومات تصدر وتستورد لغايات مختلفة، شأنها في ذلك شأن السلع المادية على اختلاف أنواعها[634].

ولعل أقرب منتوج مادي إليها من حيث الوظيفة والديمومة هو الآلات وأدوات الإنتاج العصرية الأخرى (التقانة ومكوناتها) والحقيقة أن معظم المفهومات التي نستعملها نحن، في حياتنا اليوم هي مفهومات مستوردة من العالم الغربي، بمعنى مفهومات أنتجت هناك وتطورت ثم وصلت إلينا عبر وسائل الإعلام والثقافة والتربية والتعليم.

والسؤال الهام هنا: ما هو واقع التعامل مع مثل هذه المفهومات وواقع استعمالها في الوطن العربي؟ وما هي الطريقة المثلى للتعامل معها؟ يقول الدكتور غضب "إن وضع المفهومات العصرية يشبه كثيرا وضع الأجهزة والآلات التي نستوردها من العالم الأوربي، فمثلما أننا عجزنا حتى الآن عن استيعاب التقانة الأوربية ، لعجزنا عن تهيئة قاعدتنا الإنتاجية لاستقبال هذه التقانة، فقد عجزنا أيضا عن استيعاب المفهومات الأوربية، لعجزنا عن تهيئة عقولنا وبناها الفكرية لاستقبال هذه المفهومات الاستقبال الذي يليق بها."

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فمن الملاحظ أن الأجهزة والآلات الحديثة وصلت إلينا وغارت في مجتمعاتنا المتخلفة، على الرغم من أننا لسنا مهيئين لاستقبالها، وذلك بفعل الديناميكية الذاتية للسوق العالمية والتحركات العالمية لرأس المال الاحتكاري، ولقد عانت هذه الأدوات والأجهزة في أرضنا الفساد والفوضى، حيث أننا عجزنا عن استعمالها الاستعمال الصحيح، فباتت تشكل عبئا على اقتصادنا الوطني ، وأضحت آلية من آليات تسرب الفائض الاقتصادي الوطني إلى المراكز الرأسمالية الكبرى وعائقا في طريق تطوير قاعدتنا الإنتاجية بدلا من أن تكون رديفا وعاملا محفزا على تطويرها.

وكذلك الحال بالنسبة إلى المفهومات الحديثة، فهي ما فتأت تتسرب إلى مجتمعاتنا، بل وتتدفق إليها بعض الاتجاهات، بفعل ديناميكية التفاعل الحضاري غير المتكافئ، القائم بين العالم الأوربي ومجتمعاتنا المتخلفة، فهي تفقد فاعليتها الاجتماعية عندما تحل في أوطاننا العربية ويتم اختزالها إلى ظل باهت فقير عن الأصل وتتخلله عناصر غريبة عنه، تنتمي إلى اللفظ العربي المرادف أكثر مما تنتمي إلى المفهوم ذاته، فلا يجوز عد هذه المفهومات المستوردة أمرا مفروغا منه في بيئتنا العربية. حيث يعمد كثير من مثقفينا إلى الخلط بين المفهوم الأوربي المتبع وبين اللفظ العربي الذي يمثله، فهم يظنون في كثير من الأحيان لأن معنى المفهوم يكمن في الجذور اللغوية للفظ العربي، غافلين عن كون المفهوم مستوردا وعن غياب العلاقة العضوية بين المفهوم واللفظ، وهم في واقع الحال لا يستعملون المفهوم الأصلي بل يستعملون مفهوما آخر مشتقا من جذور اللفظ العربي[635].

والحقيقة أن عملية الاختزال والمسخ هذه تترك أثرها السلبي في بنية الفكر العربي والخطاب الثقافي العربي، حيث نجد أن البنية الفكرية المهيمنة في المجتمع العربي والتي تحدد منهجية التفكير والتصور السائد وتدخل جوهريا في تحديد الممارسات الاجتماعية السائدة، بفعل هذه العملية يفسد الفكر ولأفكار وتصبح تافهة مهما بلغت أهميتها وبلغ نبلها فهو على حد قول الدكتور غضب[636]:

1- يجردها من واقعيتها بتجريدها من تاريخيتها وماديتها اللتين تجعلان منها صورة عقلانية لقلب الواقع.
2- يفرغ الفكرة من محتواها المتشعب فيحيلها مجرد أنموذج تجريدي خاو يؤدي وظيفة الوهم الإيديولوجي لا أكثر.
3- لا يتعامل مع الواقع من خلال ما ينتجه من مفهومات تعكس بنى الواقع، بل يتعامل مع هذه النماذج الخاوية وكأنها الواقع، فهو ينشأ في الوهم ويعيش في كل لحظة من تاريخه، مستعيضا به عن الواقع الحي، فهو يمارس نوعا من

[634] - **المرجع السابق:** ص 66

[635] - هشام غضب: **مقدمة عن الرأسمالية العربية**.عمان سنة 1989 ص: 71

[636] - المرجع السابق: ص83

المثالية الفجة باعتباره المفهوم المجرد ليس أداة يستنطق بها الواقع، بل باعتباره حقيقة الواقع التي يقيس بها عناصر الواقع وصوره.

4- ينزع إلى التهويل المطلق فتبلغ حماسته للفكرة حدا يرفعها إلى مصاف الإله المخلص، فيجرد بذلك كل الأفكار الأخرى من قيمتها الذاتية ويحيلها مجرد كواكب سيارة تستمد نور قيمتها من شمس الفكرة المؤلهة، إنه إذن خطاب مخلص، يدور حول فكرة الخلاص المطلق ، ومن ثم فهو ينتمي إلى فكرة ما قبل الثورة العلمية ن تلك الثورة التي نسفت المبرر المعرفي للخطاب المسياني[637] من أساسه.

5- وهو يكره التحديد بطبعه، فيلجأ في العادة إلى تضخيم الفكرة بعد تفرغها من محتواها حتى تفقد معالمها وحدودها، فتفقد معناها المحدد وصلتها بالواقع، فحين يتناول الديمقراطية مثلا ، فإنه يتناولها في المطلق ، ولا يحدد نوع الديمقراطية المقصود، ولا إمكاناته في المجتمع العربي المعاصر، ولا طبيعة الفئات الاجتماعية التي تصبو إلى تحقيقه وترفع راياته بالفعل ، كما أنه يصمت عن التناقضات الجدلية التي تنحر جسد ثلة من ألوان الديمقراطية والتي تجعلها تتعايش مع أقسى أنواع الاستغلال والاغتراب والشقاء(الديمقراطية الإغريقية والرومانية والأمريكية الحديثة) فتراه يوهم الجماهير العربية بأن خلاصها من العبودية والتبعية والاستغلال إنما يكمن في عصا سحرية تنتظر من يؤمن بها من الزعماء العرب، وبدلا من أن يبرز قضية الديمقراطية بوصفها بعدا من أبعاد المحنة الحضارية المتشعبة الأبعاد التي تمر بها الأمة العربية ، فإنه يختزل هذه المحنة بكل حيويتها وتشعبها وتعقدها إلى تصوره الهزيل للديمقراطية، إنه حقا خطاب اختزالي في صميمه.

وللوهلة الأولى، يبدو الخطاب العربي المعاصر وكأنه بالفعل خطاب عصري يمثل منطق العصر الحديث، ربما لما هناك من اختلافات كبيرة في أساليب الكتابة الحديثة في الوطن العربي وبين الأساليب التقليدية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية، لكن قليلا من التمحيص كفيل بإقناعنا بأن النصوص القديمة (لابن الهيثم، والرازي، ابن النفيس، ابن رشد، ابن خلدون...) هي أقرب في جوهرها إلى روح عصرنا من جل كتاباتنا العربية المعاصرة، الأمر الذي يشير إلى أن الخطاب العربي المعاصر مازال ينتمي إلى عصور ما قبل الثورة العلمية وإرهاصاتها.

وكنتيجة لذلك ولغيره من أبعاد تبعيتنا للغرب، فإن لغتنا العربية أخذت منذ فترة في الضمور حتى باتت مجرد مجموعة من الآليات الميكانيكية الهزيلة التي لا تفي إلا بحاجات التعامل الرتيب الخالي من الخلق الحضاري، فقد انقلبت شبكة متصلبة من حيث الشكل وفارغة فقيرة من حيث المضمون، فباتت هيكلا من هياكل التخلف وأداة من أدوات تجديد التخلف لا أكثر، بمعنى أنها جردت من حيويتها الحضارية فتوقفت عن كونها قالبا للتعبير والتواصل الحضاريين، وإطارا للفكر العلمي الحي، وهذا الانحطاط في التعبير الفكري العربي، أعني العجز عن استعمال لغتنا الأم استعمالا معبرا دقيقا، يولد انفصاما خطيرا في نفس المثقف العربي من جهة ، وانفصاما آخر بينه وبين مجتمعه من جهة أخرى، فهو حين ينتج حضاريا ويشارك في عملية الخلق الحضاري العالمي، لا يفعل ذلك بصفته مواطنا عربيا بحق ينتمي إلى حضارة عربية متميزة، إنه في الواقع يمارس الحضارة بصفته أوربيا، أعني ضمن أطر أوربية مميزة ومن خلال مضامين لغوية أوربية محددة ذلك أن المهارات الحضارية ذات الأصول العربية التي ورثها المثقف العربي العادي ضامرة ومتصلبة متخلفة، ومن ضمنها القوالب الفكرية اللغوية ، فهي أضيق من أن تستوعب الفكر العالمي الحديث، وبخاصة الفكر العلمي، فالحق أن طبيعة مجتمعه ومؤسسات هذا المجتمع عاجزة عن تحديث التراث العربي الفكري الحي، وهي عاجزة أيضا عن تأهيله تأهيلا حقيقيا يتناسب ومقتضيات الحياة المعاصرة.

وينشأ عن هذا الانفصام ثلاث معضلات اجتماعية جذرية تجدده وتعمقه، ففي المقام الأول، ينعكس هذا الانفصام داخليا في نفس المثقف، فهو عربي شرقي في حياته الرتيبة اليومية، وهو أوربي في حياته الحضارية، أعني من حيث

[637]- نسبة إلى المسيا ،المخلص لدى العربيين القدماء والمسيحيين الأوائل.

كونه كائنا حضاريا، إنه إذن كائن يضم روحين متنافرين ومتناقضين، وهو إلى ذلك لا يجد في أفق حياته القائم، سبيلا إلى التوفيق بينهما، فيظلان يصليانه بنار صراعهما ما ظل على قيد الحياة، ويجد نفسه مضطرا في النهاية لاختيار أحدهما ونبذ الآخر كليا، فإما أن ينغمس كليا في ذاته الحضارية بأن يهجر وطنه فعلا، فيعيش مشردا مغربا في العالم الأوربي، وإما أن يعرض هذه الذات لتخلف بيئته، فتضمر حتى ينغمس كليا في ركود الواقع العربي، وكلا الخيارين مصير قاتم مؤلم[638].

وفي المقام الثاني، فإن عجز الواقع العربي عن تزويد أبنائه بما يلزم من مهارات حضارية ذاتية تمكنهم من استيعاب روح العصر، والتفاعل معه، من دون أن يفقدوا كينوناتهم الوجدانية، وعجزه أيضا عن تزويد أغلبهم بالبديل الأوربي، يولدان جيشا من أنصاف المتعلمين الذين يغلب عليهم طابع الانتهازية والتسلق الاجتماعي والتمويه، فيشكلون عاملا في تجديد هذا العجز وإدامته وتعميقه في تربة المجتمع.

وفي المقام الثالث، فإن عجز المثقف العربي الحقيقي عن التأقلم مع بيئته، واستعماله مهاراته الحضارية الأوربية لرفع مستوى هذه البيئة، يحولانه إلى عبء ثقيل على كاهل المجتمع، بدلا من أن يكون عاملا أساسيا في نهضته.

3- **نحن والأمراض الحضارية المستوردة.**

من المبادئ الجوهرية الراسخة التي استقتها الجماعة العلمية المعاصرة من دراسة التاريخ الحديث، ومعاناة معضلات الأمة، ذلك الارتباط الحتمي بين أي مظهر من مظاهر الوجود الاجتماعي وعلائق الإنتاج السائدة فيه، وإذا أردنا التحقق من ذلك، فما علينا إلا أن ننظر إلى الأثر الجوهري الذي تركه نمو الرأسمالية في أوربا في القرون الخمسة الأخيرة، على النفسية الأوربية، وإلى التحول الكيفي الذي طرأ على الوجدان الأوربي الحديث بفعل هذا النمو، فقد نتج عن التغيرات المستمرة في البنيتين الاقتصادية والسياسية التي صاحبت نمو الرأسمالية في أوربا الغربية تمزق وجداني أزمات حضارية حادة لم يشهد لها العالم مثيلا من قبل، ذلك أن التقسيم الرأسمالي للعمل جرد الأشياء والعلائق الإنسانية من عضويتها، ومن ثم جردها من قيمتها الداخلية، وأحالها مجرد سلع مقدارية تباع وتشترى، بل أنه حول الكيف نفسه إلى مقدار، فجرد بذلك الحياة الإنسانية والنشاط الإنساني ذاتهما في معناهما الحقيقي، الفكري والوجداني على حد سواء.

ومع أن الأوربيين بدأوا يشعرون بوطأة هذه التجربة منذ مطلع الحقبة الرأسمالية، إلا أن هذا الشعور المبهم لم يتحول إلى إدراك شامل واضح المعالم إلا منذ هزيمة الثورة الفرنسية(هزيمة نابليون الذي جسدها على أرض الواقع) على يد قوى الإقطاع الأوربي عام 1815، فقد شهدت الحقبة التي تلت هذه الهزيمة وسبقت الحرب العالمية الأولى أربع محاولات فكرية ووجدانية فذة في هذا الصدد كانت بمثابة التجسيد الحي لإدراك هذه التجربة ومعاناتها، ففي الثلاثينيات من القرن الماضي، ظهرت هذه المعاناة بجلاء على شكل (ملل ميتافيزيقي) في مسرحية غيورغ بيشنر الدرامية، موت دانتون، وفي الأربعينيات من القرن ذاته، عبر فيلسوف الدانمرك الأكبر سورين كيركجارد عن اليأس الحضاري المطلق.الذي نجم عن هذه التجربة، أبلغ تعبير بدلالة مفهوم لاهوتي، هو الداء حتى الموت، ولم تمض بضعة عقود بعد ذاك حتى تناولها الروائي الروسي فيدور دستويفسكي في جميع أبعادها وألوانها في رواياته الدرامية ذائعة الصيت، ولقد لخص دستويفسكي الجنون الحضاري الناجم عنها في آخر روائعه " الإخوة كارامازوف" بالعبارة : كل شيء حلال. لكن أعمق تحليل فلسفي نظري لهذه الأزمة على يدي الفيلسوف الألماني فريديريك نيتشه وهو الذي عانى الأزمة في جميع جوانبها، في حياته الفردية نفسها، وقد أطلق عليها اسم أزمة العدمية في آخر كتاب ألفه، وهو كتاب الإرادة نحو القوة الذي نشره بعد موته[639].

[638] - هشام غضب: **مقدمة عن الرأسمالية العربية**.عمان سنة 1989 ص: 97

[639] - هشام غضب: **مقدمة عن الرأسمالية العربية**.عمان سنة 1989 ص:165

والحقيقة أن ما ظهر بصورة متفرقة في عصر نيتشه، على شكل وضعية على النطاق الفلسفي، وطبائعية على نطاق الأدب، وإرهابية فوضوية على نطاق السياسي، ما لبث أن ظهر في الثلاثينيات والأربعينيات من القو ن العشرين في جميع مناحي الحياة الأوربية، وتجلى بصورة مكثفة في شخص هتلر، وحزبه النازي، وذيوله من أحزاب فاشية أخرى، كالصهيونية مثلا.

ولقد أدرك نيتشه أن الصورة التي ظهرت بها العدمية في عصره لم تعد كونها بداية مبهمة لا أكثر بدليل أنه يقول في مقدمة كتابه السابق الذكر:"إن ما أسرده ههنا لهو تاريخ القرنين القادمين، إنني أصف ما هو آت لا محالة ما لم يعد من الممكن أن يأتي مختلفا عما أصف: إنني أصف مقدم العدمية، ذلك أن إمكان سرد تاريخ المستقبل في هذه الحال ينبع من كون الضرورة نفسها تفعل فعلها هذا، إن هذا المستقبل ليتبدى، حتى في هذه الآونة، بألف صورة وصورة، وإن هذا القدر ليعلن عن ذاته في كل مكان، فالجميع مصغيون لسماع موسيقى المستقبل هذه." لكن نيتشه لم يعز العدمية إلى نمو الرأسمالية في حد ذاته، وإنما عزاها إلى التناقضات الذاتية للأخلاقية المسيحية الأوربية، وأيا كانت التصو ات لمكامنها، فإن قلة من المفكرين الأوربيين يشكون في وجودها وملامحها[640].

إن العدمية مرض حضاري ينطوي على وجود بنيوي في الوجدان الحضاري يفقد الجماعة المصابة به إحساسها واقتناعها الداخلي بالثبات والنظام والتجديد، ويفقدها إيمانها بمفهومي القيمة والهدف في حد ذاتهما، من دون أن يفقدها في الآن ذاته حاجتها إليهما، ثم إنه يحيل العالم في نظرها إلى ركام، بمعنى أنه يجرد صورتها للوجود من روابطها القبلية الأساسية التي تجعلها عالما، فيعكر التجانس بين الوجود والذات الإنسانية، "ولا أريد الخوض ههنا في تفاصيل هذه الحالة المريعة ولا في ما تفرزه من سلوك جنوني وثقافة مريضة بائسة في المجتمع، إذ أن هذه الحالة تستوعب ثلاثة أرباع مظاهر الحضارة الأوربية في السنوات المائة الأخير، ويكفي أن أقول هنا أن حالة اليأس المطلق والضياع النفسي والتمزق الوجداني التي تتولد عن العدمية تكسب العلاقات السائدة بين الطبقات والفئات الاجتماعية طابعا مميزا من العنف العشوائي والجنون المدمر والشذوذ السلوكي، ومن ثم العمل على إعاقة حركة التحرر والتقدم".[641]

ولكن ما شأن الأمة العربية بذلك؟ أليست العدمية مرضا أوربيا ؟ولم هذا الاهتمام بمرض اجتماعي أوربي في مكمنه وملامحه؟

الحقيقة أن هذا المرض ليس وقفا على أوربا وحدها ، بل إنه ظاهرة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالرأسمالية التي تشكل نظاما عالميا، وإن كانت قد تفتقت أوربا الغربية، ثم إن ما قاله نيتشه عن المسيحية ينطبق في الواقع على معظم الإيديولوجيات الدينية ، إن لم يكن كلها، فإن تحليله للعدمية يملك قيمة كونية وأهمية عامة من حيث أنه يخص الإنسان بصفته إنسانا وأينما وجد، بل يمكن القول أن الصورة التي تبتدئ بها العدمية في الشرق لهي أشد فتكا وأبشع منظرا وأعمق تأثيرا منها على موطنها الأصلي، فلئن كان تأثير الصدمة على أوربا قد امتد على مدى عدة قرون ، ولئن كان العالم الغربي قد بدأ يتقبل واقع الصدمة، على الأقل كما يبدو، بعد أن مر بعدة تجارب كجحيم هتلر، فإن الوضع السائد في عالمنا الراهن، الذي تحدده مقتضيات الرأسمالية العالمية وسوقها العالمي، ليضطر الشرق المتخلف بما في ذلك الوطن العربي، إلى قطع هذه المرحلة الانتقالية الصاعقة في بضع سنوات فقط، وكذلك فإن كون هذا التغيير السريع لا ينشأ من تناقضات الشرق الذاتية، بل يفرض عليه من الخارج، يزيد من حدة التمزق الذي يصيبه، ويحوله في بعض الأحيان إلى ركام لا يشكل مجتمعا بالمعنى الصحيح، ويحمله أعباء الرأسمالية ومساوئها من دون أن يزوده بحسناتها وطرائق التخفيف من حدتها، وكل هذا يكسب العدمية في الشرق المعاصر طابعا فريدا من العنف والشذوذ والألم، وإذ تعجز الغالبية الساحقة من مفكري الشرق المعاصر عن تحمل هذا العبء الحضاري الثقيل ، فإنها تلجأ إلى تطرف عشوائي لا معقول لا نجد مثيله إلا في الروايات الكابوسية، ويدفع الرعب الناجم عن هذه الصدمة الحضارية المريعة بعضا منهم إلى التقوقع ضمن القوالب الحضارية الماضية التي أصابها التحجر والتعفن.

640 - **المرجع السابق:** ص: 171

641 - هشام غضب : **مسرحية غسق الآلهة،** عمان سنة 1979 ص: 81

إن هذه العملية المدمرة ما زالت في أطوارها الأولى في الشرق وإن كانت آثارها بادية بجلاء في بعض بقاع الشرق المتطورة نسبيا ، لكن التوقعات كلها ترى بأن الشرق المسحوق هو المخول في المقام الأول للتعبير عن أزمة الحضارة الحديثة وبحثها،ذلك أن مظاهرها ليست وقفا على الوجدان الجماعي، كما هو الحال في الغرب، بل عصرنا هو عصر العدمية وإدراك ذلك يشكل الخطوة الأولى على درب حل الأزمة.

4- نحن والمؤسسات المستوردة.

يشخص الدكتور هشام غضب هذه الحالة من خلال التنافر التام بين منطق الحضر ومنطق البدو من جهة، وتصور الوضع الشاذ الذي ينجم عن فرض أطر هذا على ذاك، من جهة أخرى، في ضوء معطيات الواقع في مجتمعنا العربي المعاصر ، فنحن لم نفلح حتى الآن في تطوير مؤسسات عصرية حقيقية، تفي بتطلعاتنا وأحلامنا وتغنينا عن استيراد مثيلاتها من الغرب، كما أننا عجزنا عن تطوير أنفسنا إلى الحد الذي تتوافق عنده مع ما استوردناه من مؤسسات عصرية، فالحداثة في مجتمعنا لا تشكل سوى قشرة رقيقة باهتة تحاول أن تخفي وراءها مستنقعا من التخلف والعجز والتحجر وتثقل كاهل المجتمع وأفراده، وهذا يعني أن الجوهر الاجتماعي الحقيقي لهذه المؤسسات العصرية، المزروعة زرعا في بيئة متخلفة كبيئتنا تقع على تخوم الحضارة الحديثة، يختلف جذريا عن بنياتها التنظيمية العصرية، التي تم استيرادها جاهزة من الغرب.

والمقلق أن الكثيرين من المثقفين العرب لا يولون هذه المعضلة، أعني معضلة العلاقة الاغترابية القائمة بين الشكل والمضمون في مؤسساتنا ومجتمعاتنا ، الاهتمام الذي تستحقه، وهم ينسون في الغالب أن الأشكال المعقدة التنظيمية للمؤسسات العصرية لم تنشأ في ليلة وضحاها، ولا ولدت جاهزة من بطن أمها، بل إنها نبتت في تربة المجتمع الأوربي منذ عدة قرون وتطورت تدريجيا وفق مقتضيات نمو هذا المجتمع حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من تشعب وتطور، وهذا يعني أن التطور الداخلي للمضمون الاجتماعي في المراكز الرأسمالية قد ولد هذه الأشكال بالغة التطور بصورة طبيعية تتوافق وماهيته، ثمة ترابط جدلي حتمي بين الشكل والمضمون في هذه الحالة، وهما يتوافقان معا، حتى في تنافرهما، لأن الشكل هو الناتج المباشر للمضمون.

ولا شك أن مثل هذه العلاقة معدومة تماما في حال المجتمعات الهامشية، كالمجتمع العربي، حيث نجد أن هناك شرخا بين الشكل والمضمون في هذه الحالة، ذلك أن الشكل الحقيقي الذي يتوافق مع المضمون الاجتماعي العربي لهو أقل تطورا بكثير من نظيره المستورد، ثم إن كون الشكل المستورد على درجة عالية من التطور لا يعني أنه يعمل على رفع المجتمع المتخلف إلى مستواه، فالمضمون هو الأساس والأصل، ومن ثم فإن تفاعل المضمون مع الشكل الغريب عنه يقود إلى تشويه هذا الشكل ومسخه إلى الحد الذي يتعذر عنده أحيانا رؤية الأصل في الناتج، وبذلك فإن الشكل الأوربي لا يعجز عن الإسهام في رفع مستوى المجتمع العربي فحسب، بل إنه أيضا يعيق أي تطور ممكن في المضمون المتدني، ويديم ما أسماه المفكر الأمريكي أندريه غوندر فرانك تطور التخلف.

وفي هذا المقام قد نرجع إلى تحليل كارل ماركس للدولة البروسية، من خلال نقده نظرية هيجل للدولة، فقد توصل إلى فكرة أن وجود الدولة الحديثة في المجتمع الرأسمالي إنما يعبر عن اغتراب الأخير عن ذاته العليا وإمكاناته الإنسانية الحقة، بمعنى أن الدولة التي تمثل الكمال الرسمي السياسي البحت تفترض مجتمعا ناقصا مغربا تسوده التناقضات والانقسامات الإيديولوجية النابعة من الأنانية الفردية، وبذلك فإن الدولة ما هي إلا المجتمع ذاته مغربة عن تربتها المادية، أو قل إنها ذات المجتمع ذاته مغربة على شكل قوة خارجية تفرض سيطرتها على الأفراد وتديم القيود التي تكبلهم.

لكن ماركس ما لبث أن تخلى عن هذا التحليل في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي، وعده ناقصا، إذ أدرك أن الدولة الرأسمالية فوق الطبقات العاملة فقط، كما أدرك أنها جهاز سياسي بنته الطبقات المالكة الحاكمة واستعملته أداة لإدامة حال المجتمع الرأسمالي والسيطرة على سير الأمور فيه، بما في ذلك ضبط الطبقات العاملة والاقتصاد الرأسمالي.

لكن ذلك لا يعني أن التحليل الأول تحليل ناقص ووهمي في جوهره، فقد يكون كذلك فقط بالنسبة لعلاقته بالدولة الرأسمالية الحديثة ، لكنه يصلح تماما لوصف الدولة الحديثة وتحليلها في كثير من دول العالم النامي، ذلك أن الدولة في تلك المجتمعات هي بالفعل فوق المجتمع بوصفه كلا، وهي بالفعل تشكل قوة غريبة كل الغرابة عنه، خا جة عن جميع فئاته وطبقاته، وإنها كذلك لأنها لم تنبت في تربة غريبة ثم فرضت على المجتمع المعني أو تم استيرادها، والحقيقة أن الدولة في العالم النامي تفترض بعضويتها الظاهرة وكمالها الشكلي مجتمعا متخلفا عاجزا ناقصا في جميع أبعاده، تماما كما هو الحال مع الدولة التي وصفها الماركسيون منذ أكثر من قرن، وينعكس هذا الاغتراب بجلاء على بيروقراطيتها، فهي تصبح غريبة كليا عن المجتمع الذي انبثقت عنه حيث تلتزم الحياة بحرفية القانون وحرفية عملها بوصفها بيروقراطية، بمعنى أنها تناقض منطق الحياة الاجتماعية الحقة تناقضا تاما حيث تتمسك بالعصرية الشكلية للدولة وتمارس عملها البيروقراطي البحت، فتغدو تجسيدا حيا للامعقول وهدفا واضحا للسخرية. ومن ناحية أخرى فحين تمارس عملها بغية تحقيق مصلحة ما، فإنها لا تمارسه بصفتها بيروقراطية، ولا حتى بصورة تقريبية، بل تتخطى جميع القيود البيروقراطية والقوانين العامة وتمارس عملها وفق المعايير والعلاقات العشائرية وغيرها من العلاقات المتخلفة، بذلك فهي تظل تتأرجح في عملها بين نقيضين: الممارسة البيروقراطية المتصلبة البحتة، والممارسة الاجتماعية المتخلفة الخالية من العقلانية العصرية.

بالإضافة إلى ذلك فإن الرتابة في المؤسسات العصرية في مجتمعات العالم النامي تتضخم بصورة غير معقولة، بحيث أنها تنفذ إلى كل منحى من مناحي حياة المؤسسة، فتخنق النشاطات الإبداعية في جميع صورها، ومن مظاهر هذا التضخم أو المرض، إمكانية استبدال موظف بموظف آخر يختلف كليا من دون الإخلال بالمؤسسة وسير العمل فيها، فالعمل لا يفرق بين فرد وآخر ولا يعترف بفردية الإنسان ولا بجوهره بوصفه كائنا يفكر ويعمل ويشعر، والمؤسسة في هذه الحالة مجرد تركيب جامد غريب كل الغرابة عن إنسانية الموظف، يجابهه بكل عنجهية وطغيان ويفرض عليه سلطانه الأعمى، ويعامله وكأنه آلة صماء لا تشعر ولا تفكر، وبهذه الأشكال من الروتين والتسيير فإنه يمكن القول أنه لا حاجة للقول بأن الإبداع والخلق الحضاري الأصيل مستحيلان في ظل هيمنة مثل تلك الرتابة الخانقة.

5- نحن والديمقراطية.

لمعالجة مسألة الديمقراطية على اعتبار أنها شكل من أشكال العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، يمكن أن نسلط الضوء على أزمة الديمقراطية في مجتمعات العالم النامي عامة، والمجتمع العربي خاصة والحق يقال أن هذه الأزمة هي الشغل الشاغل لغالبية المفكرين العرب وعدد كبير من المواطنين كذلك، وقد يكون من المفيد أن نبدأ بنقد واحد من كبار هؤلاء المفكرين في هذه الأزمة، وهو زكي نجيب محمود من خلال كتابه تجديد الفكر العربي حيث يقول: "ولكن الفجوة فسيحة وعميقة بين أنظمة كهذه (يعني الأنظمة الأوربية) تصون للناس حرياتهم السياسية ، وبين صورة ورثناها فيما ورثناه عن السلف ، فعلى طوال التاريخ العربي، ندر -وكدت أقول استحال لو أن تعمدت الحيطة في الصياغة- ندر أن زالت حكومة لأن الشعب المحكوم بها لم يعد يريدها...فلا الشعب اختار ، ولا الشعب يملك حق العزل، ولا القلة ممن لهم الصدارة في المجتمع يستطيعون بإزاء الأمر الواقع شيئا إلا الطاعة والعصيان والمؤامرة".[642]

ويتابع زكي نجيب محمود قوله :" ووجدا أنفسنا في عصرنا هذا بين هذين الطرفين : أنظمة الحكم التي تكفل الحرية للشعب ننقلها على الورق ، ثم صورة موروثة تخلع على الحاكم صفات الخليفة أو الأمير بالمعنى التاريخي القديم ، يعطي من يشاء ويمنع عمن يشاء بغير حساب ، ومن ثم نشأت أمام المفكرين منا مشكلة المطالبة بتحقيق الحرية السياسية تحقيقا يجاوز الكتابة على الورق ليصبح سلوكا جاريا في صلب الحياة التي نحياها اليوم".[643]

---

[642]- زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، ص: 75

[643]-**المصدر السابق** ، ص: 76

ثمة فكرتان رئيسيتان يدور حولهما التحليل الحضاري الذي يورده زكي نجيب محمود في هذه الفقرة ، أولا يعزو أزمة الديمقراطية في الوطن العربي إلى انعدام الديمقراطية ومفهومها في التراث السياسي العربي ، وثانيا يلفت النظر إلى فشل المجتمع العربي في إقامة جسور صلبة بينه وبين الديمقراطية الليبرالية التي نبتت في التربة الحضارية الأوربية. ولكن هل يخلو التراث السياسي العربي بالفعل من مفهوم الديمقراطية وطرائق ممارستها؟

نحن نعلم أن التراث الشرقي العام يخلو من هذا المفهوم وأساسه الاجتماعي ، ولكن يجدر بنا أن نتجنب الوقوع في شرك العنصرية الغربية، فنجتنب وضع الحضارات الشرقية في سلة واحدة، ألا يجدر بنا أن نفرق بين واقع التراث العربي الإسلامي والصور الإيديولوجية التي يتصور الغرب بها الشرق؟

إن التراث الشرقي العام التقليدي(الفرعوني، الفارسي، الهلنستي) النابع مما أسماه ماركس النمط الآسيوي للإنتاج، ينطوي على نظام سياسي قسري تتمركز فيه السلطة السياسية المطلقة في يد فرد واحد هو السلطان، ولكن هل هذا هو الحال مع التراث العربي الإسلامي الأصيل؟ إن النظرة العابرة غير المتحيزة ، كفيلة بإقناعنا أن التراث الإسلامي لم ينبثق في الأساس عن طبقة أرستقراطية زراعية حاكمة في أحد مراكز الثقل الحضاري في الشرق، كما هو الحال مع التراث الشرقي التقليدي، وإنما نبع من حركة إصلاحية شعبية حضارية في إحدى نقط التقاء خطوط التجارة الدولية(مكة) ، ومن ثمة فهو أساسه تراث ديمقراطي النزعة والطابع، ومع أننا ما زلنا نجهل الكثير عن الجذور الطبقية للحركة الإسلامية ، إلا في ملامحها العامة ، فإننا نؤيد القول إنها ارتكزت في الأصل على الرغبة الاجتماعية في كسر احتكار الأرستقراطية التجارية المكية وإيجاد عقد اجتماعي يضمن نوعا من المساواة بين الأفراد ويوفر حدا أدنى من مقومات الديمومة بالحد من الاستغلال والاستبداد الطبقيين.

إن التراث العربي السياسي في صورته الأصيلة، ليس مخالفا للديمقراطية كما يدعي زكي نجيب محمود، ومع ذلك فإننا نشعر أن ثمة قدرا كبيرا من الصدق والحقيقة في كلامه الذي أوردناه، فكيف نوفق بين ما توصلنا إليه أعلاه عن التراث العربي السياسي وهذا الشعور الملح؟ فقولنا إن الحركة الإسلامية كانت ديمقراطية الطابع لا يعني بالضرورة أن الدولة أو الإمبراطورية الإسلامية التي انبثقت عنها كانت ديمقراطية أيضا، إذ يبدو أن الظروف التاريخية التي كانت سائدة في الوطن العربي آنذاك، بما في ذلك طبيعة النزاعات الاجتماعية في المجتمع العربي الإسلامي ، ونمط الإنتاج السائد، ودرجة رقي وسائل الإنتاج، ومعدل اتساع رقعة الإمبراطورية الإسلامية ، وتأثر الدولة الإسلامية بالحضارات الشرقية التقليدية في البلاد التي انضوت تحت رايتها، كل هذه الظروف حالت دون ترسيخ الروح الديمقراطية في المجتمع العربي، بمعنى أنها حالت دون بناء مؤسسات اجتماعية متينة جسدت هذه الروح، وهكذا فلم تمض بضعة عقود من الزمان على انتصار الحركة الإسلامية في الحجاز حتى عاد النمط السياسي الشرقي التقليدي ليطغى على المجتمع العربي، لكن المجتمع العربي الإسلامي، مع ذلك ظل يحمل بعض ملامح النمط الأصلي الديمقراطي طوال بقاء التجارة الدولية عبر الوطن العربي مزدهرة، فالحقيقة أن الحضارة العربية الإسلامية لم ترتكز، في أساسها وفي عصرها الذهبي، على الزراعة وذلك على عكس النمط الشرقي التقليدي، بقدر ما ارتكزت على التجارة الدولية طويلة المدى، ولم تبدأ هذه الملامح تزول إلا عندما بدأت خطوط التجارة الدولية ، تتحول من الوطن العربي إلى مناطق أخرى من العالم وحين أخذت القبائل التركية الغازية تفرض سيطرتها على الوطن العربي، وبعد ذاك خيم جو من الاستبداد الشرقي المصحوب بجمود فكري حضاري ثقيل.

وهنا نخلص إلى القول إن أزمة الديمقراطية لا تنبع من التراث العربي الإسلامي بقدر ما تنبع من التراث التركي الشرقي الإقطاعي الذي ورثه المجتمع العربي الحديث، ولا شك أن الطبيعة القمعية الدكتاتورية للسلطة السياسية في المجتمعات العربية الحديثة تنسجم مع ما ورثه المواطن العربي عن التراث السياسي العثماني من عجز حضاري واستصغار لكيانه البشري وكيان أمته، وهنا هل يعقل أن نتوقع من سلطة تستصغر مواطنها أن تمنحه حق التصويت والانتخاب والمشاركة في تقرير مصير ذاته وأمته؟ بل هل يعقل أن نتوقع من مواطن عاجز يستصغر ذاته الحضارية ، أن يكافح من أجل الحصول على حقه الطبيعي في الحرية والديمقراطية وتقرير مصيره، وأن يرضى لغيره من المواطنين بأن يمارس هذا الحق؟ وبالتالي ليس ثمة شك

في أن زكي نجيب محمود محق في عد التراث السياسي الذي ورثه المجتمع العربي الحديث عاملا من عوامل انعدام الديمقراطية فيه، وإن كان مخطئا في عد هذا التراث تراثا عربيا إسلاميا.

أما الفكرة الرئيسية الثانية التي يدور حولها تحليل زكي نجيب محمود، فتتلخص في كون الفئات الحاكمة في المجتمع العربي عاجزة عن استعمال جهاز الدولة الحديث، الذي أورثها إياه الاستعمار الغربي، كما يجب، بمعنى أنها لا تستعمله من حيث كونه أداة لتنظيم المجتمع وتأمين الحريات المدنية والفردية، بل تستعمله فقط من حيث كونه أداة قمعية لا أكثر، وهذا أمر محتم في ضوء كون هذا الجهاز نابعا من تربة اجتماعية تختلف جذريا عن التربة الاجتماعية العربية، ومن ثم كونه غريبا تماما عن المجتمع العربي ، وبذلك فإن الديمقراطية أعني المشاركة الشعبية في جهاز الدولة، لا تتعدى القشور والشكليات، وتتخذ شكل رتابة جامدة خالية من الحياة والحركة، ومن ناحية أخرى ، فإن هذا الجهاز يعمل على تغريب الفئة الحاكمة عن القاعدة الاجتماعية التي انبثقت عنها في الأصل، ولا ريب أن هذا التغريب يزيد من حدة الأزمة وفوقية الدولة.

وقد نضيف بعدا ثالثا لما نوه به زكي نجيب محمود قد يكون أعمق وأغور في تربة المجتمع وأبلغ أثرا في عصرنا الحاضر من البعدين المذكورين أعلاه، ويعني هذا البعد بما تتركه التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع العربي من أثر في الدولة وعلاقتها بالمجتمع، فالحق أن طابع الاستغلال الرأسمالي في الوطن العربي، والبنية العامة للاقتصاد العربي، ومركزه في النظام الاقتصادي العالمي، والتمزق الاجتماعي الحضاري الناجم عن هذا الطابع وتلك البنية، كلها عوامل بنيوية تضع المجتمع العربي في حالة من التأزم الدائم، بل إنها تضعه في وضع ثوري دائم من حيث الشروط الموضوعية، ومن الواضح أن الديمقراطية السياسية مستحيلة في وضع انتقالي تنقصه شروط الاستقرار الموضوعي، ذلك أن السبيل الوحيد لدى الفئات الحاكمة لتجميد فعل الشروط الموضوعية لهو تجميد نمو الشروط الذاتية المكملة للشروط الموضوعية من طريق القمع السياسي المطلق المجرد من كل شرعية، ويخلص الدكتور غضب إلى اعتبار انعدام الديمقراطية في الوطن العربي ينبع حتما وبصورة رئيسية من مجموعة عوامل:

1- ما ورثه المجتمع العربي الحديث من أساليب ومفهومات سياسية شرقية الطابع والمدلول.
2- الانفصام التام بين الدولة والمجتمع المدني في الوطن العربي.
3- كون المجتمع العربي الحديث في وضع ثوري دائم من حيث توافر الشروط الموضوعية.

إن التحليل الذي أوردناه أعلاه لهو بالطبع مجرد محاولة أولية لوضع الخطوط العامة لبحث الواقع السياسي العربي، ولاستنباط المضمون الاجتماعي التاريخي للطبيعة الدكتاتورية القمعية للسلطة السياسية النمطية في الوطن العربي، أما إذا أرنا فهم الواقع السياسي العربي فهما عميقا وشاملا ، فعلينا أن ندرس من خلال الممارستين النظرية والعملية ، العلائق الاجتماعية السائدة في كل وحدة سياسية في الوطن العربي، والعلائق السياسية الاقتصادية والثقافية بين الوطن العربي بوصفه كلا وبين الغرب الرأسمالي.

6- نحن والاستغراب.

للاستيراد أصوله وخصوصياته، ولاستيراد الفكر، سواء كان تقنية أم مفاهيم أم أزمات ثقافية أم مؤسسات، خصوصيته المتميزة التي تجعل منه سيرورة أقرب إلى سيرورة إعادة الإنتاج منها إلى الاستيراد، إذ أن لاستيراد الفكر شروطا إنتاجية حضارية ينبغي توافرها في المجتمع المستورد حتى تستوفي هذه السيرورة أغراضها النافعة. وإلا انقلبت آلية تجديد للتبعية والاستعباد والفوضى وأضحت سما ناقعا يشل الأوصال والأطراف، من هذا المنطلق يوضح الدكتور غضب قائلا :"إن العلة في الوطن العربي، لا تكمن في سيرورة استيراد الفكر في حد ذاته، كما يدعي السلفيون، بل إنها تكمن في البنية الاجتماعية للجهة المستوردة من ناحية، وفي العلاقة التي تربطها بالجهة المصدرة من ناحية أخرى فالفصل في الاستيراد أن يكون نابعا من حاجات الجهة المستوردة واحتياجاتها، سواء كانت حاجات واحتياجات استهلاكية أم إنتاجية، أما إذا كان الاستيراد محددا من

قبل الجهة المصدرة ، وفرض نوعا ومقدارا على الجهة المستوردة من دون أن تكون الأخيرة مؤهلة لهضم المستورد واستيعابه أو إعادة إنتاجه اغتربت سيرورة الاستيراد عن أغراضها وأهدافها الأصلية وأضحت مصدرا للتخلف والفوضى والاستعباد في المجتمع المستورد، وفي هذه الحالة، فإن العلة لا تكمن في الاستيراد ذاته، كما أسلفانا، بل تكمن في الجوهر الامبريالي للعلاقة القائمة بين المصدر والمستورد، ومن ثم فإن خطورة الفكر المستورد لا تنبع من كونه مستوردا، بل إنها تنبع من كونه مستوردا عبر العلاقة الامبريالية التي تكبل المستورد وتربطه بالمصدر، وهذا بالضبط ما يعمد السلفيون في الوطن العربي إلى إغفاله، أولا لأن إطارهم الإيديولوجي لا يمكنهم من رؤية هذا الجوهر، وثانيا من أجل طمس الفرق الكيفي بين المستوردات الفكرية التي تجدد العلاقة الامبريالية وتديمها، ونظيرتها المهيأة لتكون أداة تغيير ثوري، ومن أجل اختزال الأخيرة إلى الأولى المشجوبة أصلا من الجماهير الشعبية[644].

والحق أن هذا التحليل يرشدنا إلى البديل لنمط الاستيراد الفكري السائد في الوطن العربي، فإذا كان النمط السائد يعزز العلاقة الامبريالية القائمة بيننا وبين الغرب ويساهم في تجددها وإعادة إنتاجها، فإن المفروض في البديل أن يسعى إلى كسر هذه العلاقة وتقويض أركانها وتخطيها إلى علاقات سوية تنسجم وطموحاتنا الوطنية، وكذلك إذا كان النمط السائد نابعا من الغرب ومفروضا على الوطن العربي، فإن من المفروض أن يكون البديل نابعا منا، أي من القوى الوطنية الراغبة في التحرر والتقدم، وأن يجسد الرغبة في أخذ زمام المبادرة، وهذا البديل يتمثل في جوهره بالسعي الفعال لاستيراد التراث الأوربي الحديث، فهنا ينطوي على سيرورات الاستنطاق والمعاناة الحضارية وإعادة الإنتاج.

وهنا قد يقول قائل: أننا لسنا في حاجة إلى مثل هذه الدعوة إلى معاناة التراث الأوربي الحديث واستنطاقه، فكون هذا التراث هو المهيمن في حياتنا المعاصرة ينطوي على أننا نعانيه بالضرورة. وهنا قد نغفل الطابع الامبريالي للعلاقة التي تربطنا بالعالم الغربي، ومن ثم نغفل الشكل الذي يتمظهر فيه التراث الأوربي الحديث في مجتمعنا العربي، فالحقيقة أن هذا الطابع الامبريالي يستلزم بقاؤه واستمراره أن نعاني قشور التراث الأوربي ومظاهره السطحية لا أكثر، بمعنى أن استمرار علاقة الهيمنة الامبريالية يستلزم أن نعاني استلابا حضاريا متواصلا يقصينا باستمرار عن إمكان المشاركة الفعالة في بناء الحضارة الحديثة، وبتعبير أدق، فإن السوق العالمية التي تهيمن عليها الاحتكارات الغربية الكبرى يقضي بأن لا نرى ولا ندري ولا نستوعب من التراث الأوربي سوى بعض ما يفرزه مظاهر براقة، فنحن إذن لا نعاني التراث الغربي الحديث في حياتنا، بل نتوه في خضم من الظلال الحضارية الأوربية التي يفرزها السوق العالمي الذي يهيمن عليه الغرب، والوظيفة الإيديولوجية لهذه الإفرازات الضارة هي إعاقة عملية امتلاكنا أدوات استنطاق واقعنا، والتي تنبع من قلب التراث الأوربي الحديث، ومن ثم حجب هذا الواقع عنا من ناحية، ومنعنا من تطوير أنفسنا بالمشاركة الفعالة في صنع حضارة العصر من ناحية أخرى[645].

فكوننا الطرف المسحوق في شبكة العلاقات الامبريالية التي تسود جزء كبيرا من العالم، يفرض علينا أن نتخطى ذاتنا لننطلق إلى رحاب حضارة الطرف المهيمن، وأن ندك قلاع الامبريالية باستعمال الأسلحة التي صنعتها هي بعينها وأخضعتنا بها، ولهذا السبب تلجأ الامبريالية إلى إعاقة هذه العملية بصرف نظر بعيدا عن جوهرها وأدوات قوتها، إما في اتجاه الماضي، وذلك بتعزيز الفئات المحافظة في مجتمعنا، وإما في اتجاه الصور الإيديولوجية الوهمية بصدد ذاتها، والتي تفرزها يوميا وسائل إنتاجها الثقافية والإعلامية، ولهذا تلجأ إلى تسيير الطريق أمام عملية إعادة إنتاج البنى الاجتماعية وأنماط الإنتاج القديمة في مجتمعنا، فهي تسعى إلى إعاقة عملية التحديث العميق والشامل، التي تشكل معاناة التراث الأوربي الحديث واستنطاقه محورا أساسيا من محاورها، وخلاصة ما يدعو إليه الدكتور غضب هنا ليس سوى نوع من الاستغراب، إن جاز التعبير، فلئن ابتكرت أوربا استعماله أداة في تنظيم عملية استعباد الشرق وتبريرها وتطبيعها وترسيخ علاقة الهيمنة الامبريالية بين الطرفين، فلم لا

---

[644] - هشام غضب: **مقدمة عن الرأسمالية العربية**.عمان سنة 1989 ص: 122

[645] - **المرجع السابق**: ص130

يلجا الشرق إلى ابتكار الاستغراب جهازا ثوريا وسلسلة من المعاناة الثورية من أجل كسر هذه العلاقة وتنظيم عملية تحرير الشرق من ربقة الغرب؟[646]

فالظاهر أن العلاقة القائمة بين الاستشراف والاستغراب ليست علاقة تماثل، بل إنها علاقة اختلاف جذري، فالوظيفة الأساسية للاستشراف هي التزوير التاريخي، وخلق صورة ملتوية مشوهة للشرق تنسجم ونية الغرب في استعباد الشرق واستغلاله ونهبه، وذلك من أجل تسخيرها في قهر الشرقي وتحطيم إنسانيته، وتحويله من ثم إلى مجرد ظل، للصورة المشوهة، أما الاستغراب فتكمن وظيفته في استنطاق الغرب والكشف عن حقيقته وامتلاك أدوات تقدمه، وذلك من أجل كسر علاقة الاستعباد التي تربط الشرق بالغرب، وإعادة الإنسانية المسلوبة إلى الغربي والشرقي، فالحقيقة هي أقوى سلاح في يد المستضعف مقابل جبروت السيد وبطشه.

ولابد أن ينعكس هذا الاختلاف الجذري بين السيرورتين الاستشراف والاستغراب على طبيعة الفئات التي تحمل لواءيهما، ففيما يحمل لواء الاستشراف مثقفو الأرستقراطية المالية في الغرب ومنظموها، فإن المخولين لحمل لواء الاستغراب هم مثقفو حركات التحرر الوطني في الشرق ومنظموها، ولما كانت الآلية الجوهرية للاستغراب هي الحوار الجدلي بين الذات العربية الممزقة المتخلفة مع نقيضها الأوربي المتطور، ولما كان هدفه الجوهري عمليا وثوريا في النهاية، فإن الاستغراب عملية نقدية في صميمه، يؤكد وينفي، ويبني وينقض، يحب ويبغض، في آن واحد، ومشكلة الاستغراب لا تكمن في عنصر الهيمنة في حد ذاته، بل تكمن في وضعنا الحضاري في ضوء المبدأ الحضاري الفريد الذي تشكلت بموجبه الحضارة الأوربية الحديثة، فهذا المبدأ هو الذي يلقي على كاهل أبناء الحضارات غير الأوربية جميعا مسؤوليات وأعباء حضارية جديدة ولا نهائية الطابع، لم يشهدوا لها مثيلا من قبل.

ويبقى أن نحدد مع الدكتور غضب مهمات النهوض والتقدم في الوطن العربي من منطلق أن التاريخ لا يعيد نفسه وأن الظروف التاريخية في الحقب المختلفة لا تتماثل مع بعضها مهما تشابهت، إلا أن ذلك لا يعني استحالة استخلاص العبر والنتائج العامة المتعلقة بالحاضر من دراسة الماضي. لا فمع أن المرحلة الانتقالية التي يعيشها العرب اليوم، والتي تتمثل في جوهرها الانتقال من الحقبة الزراعية إلى الحقبة الصناعية، تكاد تختلف عن نظيرتها الأوربية الغربية، ومن ثم لا يجوز عدها في أي حال من الأحوال تكرارا آليا للأخرى، إلا أن ثمة بنى وعمليات وأبعاد مشتركة بين المرحلتين من حيث أن مقومات المنطق الخالص للانتقال العربي من الماضي إلى الحاضر، مماثلة لمقومات منطق الانتقال الأوربي بحكم الإنسانية المشتركة بين الطرفين، فدراسة تاريخ الانتقال الأوربي من محدودية الإقطاع إلى لا نهاية المجتمع الأوربي الحديث تساعدنا في تحديد مهمات المشروع النهضوي العربي الحديث، لا كيفية الانتقال وجزئياته[647].

ولقد تمثل الانتقال الأوربي من الإقطاع إلى العصر الحديث في مجموعة من الثورات المصيرية في شتى مجالات الحياة على مدى بضعة قرون، ويتميز تاريخ الانتقال الأوربي من غيره في أن كل مهمة أساسية من مهمات التحديث اتخذت شكل ثورة اجتماعية عارمة محددة المعالم، وعليه فإن سلسلة الثورات الحاسمة في تاريخ أوربا الحديث لهي بمثابة صورة جلية لسلم مهمات نهوض الشعوب المقهورة، وهذه الثورات هي:

1- الثورة الفكرية الانسانوية التي شهدها عصر النهضة الأوربية عقب انفتاح أوربا على العالمين القديم والجديد عبر التجارة العالمية، وكانت واحدة من المهمات الرئيسية التي نفذتها هذه الثورة إحياء لغة الجماهير حضاريا، بمعنى رفع اللغة التي تتكلمها الجماهير إلى مستوى الخلق والممارسة الحضاريين.

---

[646] - **المرجع السابق**: ص 138

[647] - هشام غضب: **مقدمة عن الرأسمالية العربية**.عمان سنة 1989 ص:146.

2- حركة الإصلاح الديني التي هيأت الجماهير لمجابهة التغيرات والتحديات الاجتماعية الحادة ، التي كانت قد بدأت آنذاك، والحق أن هذه الحركة كانت حركتين متوازيتين ومتفاعلتين: حركة الطبقة الوسطى في المدن في سعيها نحو الاستقلال القومي والنهوض الاقتصادي، وقد مثلها مارتن لوثر، وحركة الفلاحين في الريف الأوربي، وقد مثلها توماس مونتسر، وكلتاهما كانت تهدف إلى كسر احتكار الإقطاع، الذي كان يدور حول السلطة الدينية آنذاك، وخاصة كسره على صعيد الإيديولوجية.

3- الثورة العلمية الكبرى التي بدأت في القرن السادس عشر ووصلت أوجها في القرن السابع عشر، وهي لم تكن مجرد ثورة معرفية ، وصراع فكري بين فئات معينة ، بل كانت ثورة اجتماعية جاءت نتيجة صراع اجتماعية طويل بين فئة من العلماء المدعومين من الطبقات الاجتماعية الصاعدة، والفئات الإيديولوجية المتزمتة المدعومة من حماة النظام الإقطاعي، وكانت نتيجة هذه الثورة كسر احتكار الإقطاع الممثل بالسلطة الدينية على النطاق المعرفي، استعدادا لكسره على نطاق الإنتاج المدني.

ويمكن تلخيص المهمات الحضارية التي حققتها الثورة العلمية في أوربا في ما يلي:

أ- تم تحرير الإنتاج المعرفي، وخاصة الإنتاج العلمي، من هيمنة مراكز السلطة الإيديولوجية على اختلاف أنواعها، الأمر الذي أكسب المؤسسات العلمية والمعرفة الأوربية استقلالا ذاتيا حماها من تزمت الفئات التقليدية ومن التقلبات السياسية والاجتماعية، وساهم في فك القيود الإيديولوجية عن التعبير العلمي.

ب- تم وضع العلم في مركز الصدارة على صعيد الفكر والمعرفة، بمعنى إكسابه صفة المرجع النهائي والحكم الفيصل في المسائل الأساسية في نظر جميع الفئات والهيئات، سواء أكانت رسمية أم شعبية.

ت- تم خلق جماعات علمية قومية شكلت في مجموعها الجماعة العلمية العالمية وتبوأت مراكز الصدارة والهيمنة بين الجماعات الفكرية قاطبة.

4- الثورة البرجوازية الإنجليزية التي جسدت حركة الإصلاح الديني على المستوى السياسي، ومهدت السبيل أمام الثورتين الزراعية والصناعية في انجلترا.

5- نشوء الفلسفة المادية وفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر بوصفهما تيارا اجتماعيا كاسحا، وقد عملت هذه الثورة الثقافية على إشاعة المنطويات الفلسفية العلمية الكلاسيكية في جميع مجالات الفكر، وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه الثورة عملت على توفير اللغة الإيديولوجية المناسبة للبرجوازية الصناعية التي بنت نهضة أوربا الحديثة، بذلك فقد مثلت هذه الثورة تحرر الخطاب البرجوازي الأوربي من مخلفات الإقطاع ووسائله وطرائقه، وذلك أن اللغة الإيديولوجية التي تبنتها البرجوازية الأوربية (الإنجليز خاصة) قبل نشوء فلسفة التنوير، أعني لغة البروتستانتية والإصلاح الديني، كان يشوبها كثير من عناصر الخطاب الإقطاعي وإيحاءاته، وكانت قاصرة من ثم عن إتمام مهمات الثورة البرجوازية ومجابهة التحديات الجديدة التي برزت آنذاك، والتي تمثلت في الثورتين العلمية والصناعية.

6- الثورة الصناعية التي جاءت نتيجة حتمية لنمو البرجوازية الأوربية، وتمركز رأس المال الأوربي، والتوسع الاستعماري التجاري، وتجسيدا علميا للثورة العلمية آنفة الذكر.

7- الثورة البرجوازية العلمانية الكبرى في فرنسا، والتي صهرت منجزات الثوات المذكورة جميعا في حركة واحدة، وأتمت مهمات الثورة الديمقراطية جميعا، وحطمت الإقطاع في جميع أشكاله في فرنسا على غير رجعة، وبنت الدولة الغربية الحديثة في شكلها النمطي، وأتمت وضع مقاليد السلطة السياسية والاجتماعية في يدي البرجوازية الصناعية.

8- بناء المؤسسات والآليات الديمقراطية الليبرالية التي جاءت كنتيجة لصراعات طويلة الأمد، لازمت جميع الثوات المذكورة، وشاركت فيها جميع الفئات والطبقات الشعبية[648].

[648] - **المرجع السابق:** ص 152.

هذه هي الثورات (المهمات) الرئيسية التي انتقل المجتمع الأوربي بفضلها من الحقبة الزراعية إلى الحقبة الصناعية اللانهائية الطابع والروح.

وبطبيعة الحال فإنه لا يجوز البتة أن نتوقع أن تمر الأمة العربية في ثورات مماثلة في مرحلتها الانتقالية، ذلك أن طبيعة العصر و القوى المهيمنة فيه تحول دون ذلك، لكن المهمات التي حققتها هذه الثورات ينبغي تحقيقها أيضا في الوطن العربي، بصورة أو بأخرى، سواء تم ذلك دفعة واحدة أم في عدة دفعات، حيث أنها أبعاد أساسية لتحرر الإنسان عبر التاريخ، فهل تحقق بعض هذه المهمات أو جلها في الوطن العربي مستقبلا في الأعوام المائة الأخيرة؟ وهل شهد الوطن العربي في العصر الحديث نهضة إنسانوية على غرار النهضة الأوربية؟ الجواب هو أن الوطن العربي عرف إرهاصات نهضة مماثلة في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، لكنها لم تتحول إلى نهضة جارفة تغلغلت في صميم الوجدان الثقافي العربي. كما نتساءل: هل شهد الوطن العربي نظيرا لحركة الإصلاح الديني على المستوى الجماهيري؟ فالواضح أن ظروف الهيمنة الاستعمارية والغزو الثقافي الغربي قد حال دون ذلك.

ونتساءل كذلك: هل عرف الوطن العربي نظيرا للثورة العلمية والثقافية المتمثلة في فلسفة التنوير، والتي جاءت تعبيرا فلسفيا ثقافيا عن الثورة العلمية؟ لا بالطبع، فلم نفلح في تحديث الخطاب الثقافي العربي المعاصر وفي رفعه من جمود عصور الانحطاط إلى حيوية عصرنا العلمي، ولعل الخطوة الأولى على درب تحقيق ذلك هي إعادة تركيب لحظات تطور الفكر العلمي في الوجدان الثقافي العربي، وإبراز المضمون الفكري والمنطويات الفلسفية للثورة العلمية بجرأة تظهر ما ينطوي عليه هذا الفكر من تحديات لأفكارنا الموروثة والمستوردة سواء بسواء. ولعل هذا الفشل في تحديث الخطاب العربي الحديث على الصورة التي أوضحناها، وحسب رأي الدكتور غضب، هي أحد الأسباب الرئيسية الكامنة وراء الاحباطات المتكررة التي أصابت محاولات التصنيع، و تعثر الثورة الديمقراطية، وفشل محاولات التحرر من التبعية والاستعمار في الوطن العربي.

الفصل الرابع: القراءات المعاصرة للفكر النهضوي .الجابري نموذجا.

إن تاريخ الإنسانية الزاخر بالأمثلة الدالة على أن المجتمعات التي يكتسحها الطغيان، سرعان ما تتعرض إلى فترات اضطهاد للفكر وخنق للحرية وقتل لمدارك البشرية، وإن كان الترهيب في حقيقته لم يزد الفكر إلا تأججا، وإن التاريخ في كل فتراته قد دل على أن الفلسفة كانت تغتنم فترات العصر لتجدد كيانها، وهذا ما ينطبق على الفكر العربي، الذي عاود نشاطه منذ عصر النهضة، لكنها معاودة متعثرة دفعت ببعض المؤلفات الفلسفية إلى محاكاة التيارات الفلسفية الغربية محاكاة قاصرة عن بلوغ مراميها(حوار الحضارات). ومثل ذلك يقال على المؤلفات التي استكملت مسيرة الإصلاح الديني، حيث لم تتبلور لأي منهما، مذاهب فلسفية بالمعنى المتعارف عليه، بعد أن أسهمت في فرز الفكر العربي إلى تيارين: حسب الجابري إلى تيارين رئيسيين: مادي وآخر روحي . مثالي عانى من غربة زمانية ومكانية أسهمت هي الأخرى في بلبلة العلاقة بين الفكر العربي وواقعه وتراثه، من جانب، وبينه وبين الفكر الإنساني من جانب آخر، تعذر معها على الفكر العربي والمفكرين العرب، استيعاب حركة التاريخ العربي في إطاره الموضوعين الفلسفي، والشمولي الإنساني.

ولما كانت الفلسفة مرآة العصور والأمم فإننا –كما يقول عبد الرحمن بدوي–:" حين نتحدث عن فلسفة التاريخ نقصد تاريخ الإنسان لأنه الكائن الوحيد بين الموجودات (المتميز بالوعي) ولا فلسفة حيث لا وعي، لهذا فلا محل للحديث عن فلسفة التاريخ بالنسبة لغير الإنسان"، لذا أصبحت فلسفة التاريخ هي وسيلة الفكر العربي في دراسة المشكلات التاريخية، دراسة فلسفية شمولية تفتش عن العوامل المحركة للتاريخ، مادية كانت أم مثالية، وصولا إلى الموقف العقلاني النقدي المنشود، باعتبار أن فلسفة التاريخ هي محاولة جديدة وجادة غرضها استنباط قوانين عامة أو كشفها لضبط العملية التاريخية وتفسيرها والارتفاع بالتاريخ من النظرة الجزئية إلى النظرة الكلية.

المبحث الأول: المادية والمثالية في الوعي التاريخي العربي المعاصر.

فقد عول الجابري لتحقيق هذا الهدف، على فحص المصادر العامة، إلى جانب المصادر الخاصة بهذين المنهجين (المادي والمثالي) وصولا إلى الموقف الذي يفتش عنه رجال الفكر من العرب في هذه المرحلة، وقبل أن يدخل الجابري صلب الدراسة، ينوه بأن ثنائية المادي والمثالي، تعني المادي والروحي في سياق الواقع العربي، وهذا التنويه يأتي تجنبا لإشكالات تتصل بحدود المصطلح أو هوية المنضويين تحت لوائه، أو إشكالات الفكر العربي ، وسنجد أن المثالية سوف تنطوي على مواقف تكاد تكون متباعدة لكنها تلتقي عند نقطة مركزية جعلتها تحتل موقعها داخل هذا الاتجاه، ومثل ذلك يصدق على المادية.

- في إطار الاتجاه المادي في تفسير التاريخ العربي يرى الجابري أنه كان للنشاط الغربي في وطننا العربي، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وما اضطلعت به المؤسسات الاستشراقية، والمدارس التبشيرية ومراكز البحوث الأكاديمية الغربية، دورا بالغا في خلق حالة الانبهار بالمدنية الغربية، عجز معها بعض المفكرين العرب، عن مواجهة هذه الحضارة مواجهة ثقافية، وذلك بتأثير العوامل السابقة، وما رافقها من شعور بثقل وطأة التخلف والانحطاط، وخيبة أمل بالسلطة السياسية العثمانية، والدينية، دفعت بهم إلى التعلق بالمقولات الغربية والنزعة العلمية والنظرية الاجتماعية التطورية، التي وجدت في مبادئ التنوير والتثوير ، والقومية والاشتراكية، ما يغري على التمسك بها، فنشأ من جراء ذلك تيار مادي مغترب داخل الفكر العربي، عجز عن تحقيق الموازنة بين الذات والآخر على أساس علاقة الفاعل بالفاعل، لا علاقة المنفعل بالفاعل، ومن الخطأ إطلاق تسمية علماني على أصحاب هذا الاتجاه، لازدواجية هذا المفهوم من جهة، وتعدد منطلقات أصحابه ومناهجهم من جهة أخرى، وإن كانوا متفقين على قاعدة واحدة هي مفارقة التراث العربي والماضي الحضاري، باعتبارها بقايا الأثقال التاريخية التي ترهق كاهل المجتمع العربي وتحول دون نهضته، وإن كانت محصلة هذا الاتجاه، مزيدا من الإساءات إلى التراث والتاريخ والتشويش على تفكير القاري بما يخدم خطة التفتيت والتمزيق، التي جاءت متوافقة مع دوافع المصالح والأطماع الاستعمارية الأوربية، أكثر من الدوافع العلمية والمعرفية، فاصطدم هذا الاتجاه بالرابطتين الإسلامية والقومية العربية بشكل مباشر، يقول الجابري: لقد كان للنظريات الاجتماعية والبيولوجية والفيزيائية والفلسفية، التي طفح بها القرن التاسع عشر، وقع السحر على طلبة العلم الوافدين إلى أوربا، إلى جانب تأثرهم بالنزعة المنهجية التي سادت الأوساط الأكاديمية والعلمية وهي تنظر إلى الطبيعة والإنسان نظرة واحدة، وتتفاعل مع الدولة والكائن الحي بقوانين واحدة، كما كان لنظريات ماركس وسبنسر وداروين ونيتشه التأثير المباشر في العديد من المفكرين العرب، عمقها طغيان النزعة العلمية الوضعية التي أعلنت عن انتهاء مراحل الأسطورة والميتافيزيقيا ورفضت كل شيء يقع خارج التجربة والمختبر وانتهت إلى إقصاء الفكر الميتافيزيقي لأنه يقع خارج دائرة منطق العلوم. كما أن هوس تفسير الحياة وحركة التأريخ بعامل واحد، كالمطلق، الاقتصاد، القوة، الجنس، قد أغلق المنافذ على المأخوذين بالحلول الغربية بعد أن أقصوا العوامل الدينية والاجتماعية والقومية من حساباتهم المعرفية. وكان من أكثر النظريات سحرا وتأثيرا في الشباب العربي النظريات التطورية المؤطرة بتنويرية، ظن معها بعضهم أنها سبيل العرب إلى النهضة والتقدم، لقولها بوحدة الأشياء، وقياسها على منطق التطور والصراع والتغيير، وتأكيدها على أن التاريخ والحياة والإنسان، في الطبيعة موضوعات صائرة إلى الأحسن والأفضل، ولم يعد معه الماضي مصدر إغراء أو إشعاع ذهبي، بل المستقبل الذي علينا أن نتقدم نحوه دوما[649].

فقد وقف بعضهم على دعوة حركة التنوير والسان سيمونية إلى ضرورة إعادة بناء المجتمعات على أسس علمية من أجل تحفيزها باتجاه الحضارة لتكمل مع غيرها الأفكار الفلسفية القائلة بوحدة الحضارة ووحدة الجغرافيا ووحدة المجتمع الإنساني، ووحدة الطبيعة، ووحدة التاريخ، وترفض وجود سبب خارجي، أو قائمة في الوجود العام، وهنا يمكن أن نوجز أهم روافد الفلسفة المادية . التطورية:

[649] - محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، دار الطليعة بيروت، ص:131

أ- لقد عرف العرب نظرية داروين وما تركته من ردود أفعال على الصعيدين الغربي والعربي، بعد لأن فسرت الحياة وتطورها على أساس أنها حصيلة قوى وعوامل طبيعية محضة، تخضع لمصادفات الطفرة العضوية العمياء في الطبيعة مع ما تنطوي عليه هذه النظرية من مرتكزات مادية.

ب- ولتأثر اسبنسر وماركس ونيتشه بالتطورية، تكاملت لديهم الأسس المادية التي أثرت في العقل البشري تأثيرا جبريا بعد قولهم بتطابق قوانين الطبيعة والمجتمع، وتبعية قوانين المجتمع لقوانين الطبيعة، التي انعكست على تفسيرات هؤلاء الفلاسفة للتاريخ والتي وصلت ذروتها عند نيتشه ونظرية القوة والسوبرمان وأخلاق السادة الذي أعلن موت الإله، وتحرر من قيود الأخلاق الفاضلة باعتبارها تعكس أخلاق العبيد.

فكل ذلك أوجد رافد ثانيا للمؤثرات المادية التي وصلت للقارئ العربي، مما يوجب علينا تتبع التأثير بين التطوري والماركسي في الفكر العربي وهو يحاول تفسير حركة التأريخ العربي أو حل مشكلاته. فقد تركت الصدمة الحضارية، ردود أفعال مختلفة انتهت بالبعض إلى الرهان على هذه الحضارة وإعلان الانتماء إليها والتعلق بأذيالها بحكم ذرائع الجيرة، والعلاقة التاريخية، والأصول المشتركة ليثبتوا أنهم ليسوا أقل تقدمية أو استنارة أو مادية من مفكري الغرب أنفسهم، بعد أن تعددت قنوات والتأثير الفكري، فالغرب موجود عند من درس في جامعاته وتأثر بمنهجية أساتذته، أو لدى من حلت عليه الثقافات الغربية وهو في عقر داره، حلولا منظما لا يخلو من قصد أو تدبير، حيث كان الشباب العربي خلالها ضائعا يشكو فراغا فكريا، بعد أن عجزت الأجوبة التقليدية عن تقديم أجوبة شافية على مشكلات مجتمعه.

لذلك وجد المفكرون العرب واقعهم جافا متخلفا ، محاطا بأسباب القهر وضياع الحق محكوما عليه بالعيش خارج حركة الزمن والتاريخ والحضارة، ولما كان النموذج الغربي حاضرا، فهو الطريق السهل المفضي إلى التقدم، ففعلوا ذلك من غير أن يدركوا اختلاف الشروط التاريخية بين المجتمعين العربي والغربي، ولا بالمحركات والدوافع التي دفعت بالغربيين لكي يحلوا ضيوفا ثقلاء على العرب، كما ظهر ذلك جليا بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية.

وعلى كثرة المتأثرين بالنزعة التطورية المادية من العرب، يبقى شبلي شميل المفكر الأكثر تعبيرا عن هذا الاتجاه بفعل تأثيره الثقافي الذي هدف من إحداث هزة في المجتمع العربي توقظه من سبات عميق. فقد كان شميل يرى أن المعيق الأول للنهضة هو الدين الذي قرنه بغياب العلم والنظام اللذين لا يمكن الوصول إليهما إلا من خلال إزالة العوائق، كما لا يمكن بلوغ المدنية الصحيحة إلا باكتشاف القوانين الطبيعية التي تسوق سلسلة التوالد للكائنات الحية، نحو مراتب جديدة من الارتقاء، والاستهداء بها، لاتقاء العثرات، وتنظيم حياتنا، بعد التخلص من تأثير رجال الدين، والتحرر من الوطنية الضيقة وإتباع العلمانية، وتحقيق الاتصال العالمي، بما يعبر عن وحدة الموجودات حيث تذوب القوميات ويصبح العالم أمة واحدة، فالدين والقومية مرحلتان عابرتان في حياة الأمم، لا سبيل إلى التقدم إلا بتجاوزهما مسترشدين بنظرية النشوء والارتقاء، فهي وحدها الكفيلة بالتفسير الصحيح لسنن الطبيعة وقوانين نموها وتطورها، كما لا يتحقق النهوض إلا بالتطورية، وأن الترقي عملية متدرجة تقوم على تكامل النمو من مرحلة إلى مرحلة، وارتباط المراحل الراهنة منه بما سبقها وما سيليها من مراحل على أساس وحدة الموجودات وصراعها وتقدمها إلى الأمام، وهذا يؤدي عند شميل للاستنتاج بأن لا سبيل للمجتمع بالنهضة إلا عن طريق الحرية، ولا سبيل لتكامل العمران عنده إلا بالاشتراكية، تتحقق الأولى عن طريق تكافؤ القوى وتتحقق الثانية عبر جدل التنازع و التكامل، الذي يطلق الطاقات الإنسانية إلى أقصاها بفضل موازنة العمل والمنفعة[650].

ولإيمانه بالتطور التدريجي أصبحت فلسفة التاريخ لدى شميل، تعني الدخول من السياسة إلى المجتمع، والعلاقات الاجتماعية كدافع تاريخي يقوم على ضرورة التدرج في الانتقال من حال إلى حال، بحيث لا تكون المباينة بين القديم والحديث، والحاضر و المستقبل كلية، وإلا اعترض الانتقال موانع لا تقاوم ولا تحمد معها النتيجة.

650 - **المرجع السابق**: ص140

وهكذا أصبحت فلسفة التاريخ التطورية هي التي تسوق حركة التاريخ والمجتمع، بطريقة انبثاقية، وإن حاول شميل من خلالها أن يذكرنا بالثورة وفق القانون القائل "لكل قاعدة استثناء" ليعلن أن الاجتماع كالجسم لا بد له في بعض الأحوال من ثورة تنقذه من الهلاك، عند حدوث الاختناقات، تعبر عن استعداد باطن كأنها انبثاق خفي بين أعضائه موافقة لميوله، تكون بمثابة صوت الشعب المعبرة عن طبيعته وشريعته، وإلا انقلبت عليه شرا، والثورة عنده عبارة عن عملية تخلص الجسم كله مما ثقلت به وطأته، الثورة هي العلاج النهائي على قاعدة آخر الدواء الكي،" هي الاستثناء في حياة الشعوب، أما القاعدة فهي النشوء والارتقاء الطبيعي التدريجي". وبهذا فسر شميل ماديا حركة التاريخ، تفسيرا وافقه عليه مجموعة من المفكرين وخالفه غيرهم، ثم يأتي جميل صدقي الزهاوي(1863–1936) في هذا الاتجاه ليوظف منهجه التجريبي العلمي، من أجل بناء تصور معرفي اجتماعي عن حركة التاريخ، مال خلاله إلى التفسير الدوري في حركة التاريخ ، والوجود والطبيعة والإنسان القائم على أساس مقولات نيتشه في القوة والصراع وثنائية السعادة والشقاء، جمع فيه التفسير الفلكي، الطبيعي إلى التفسير الفلسفي، العلمي، متخذا من ظاهرة المد والجزر سبيلا للحديث عن قانوني الدفع العام والجذب العام، بما يعني خضوع الطبيعة والإنسان إلى قوانين واحدة على قاعدة أن الإنسان كمادة خالدة، وإن تبدل ومات وبعث، فهو جزء متمم لها[651].

وعلى الرغم من موقفه النقدي من التطورية التقليدية فإن الزهاوي يقول بوحدة الوجود(الكونية، الطبيعية، البشرية) التي تكشف عن جبرية أفعال الإنسان الاضطرارية وهو يعيش في محيط محكوم بقوانين جبرية، فقد وجد الأنانية هي الدافع والمحرك للتاريخ، تأتي معبرة عن الذات والقلق على المستقبل وتحث أصحابها على السطوة وأخذ ما في أيدي الآخرين أمما وأفرادا، ذلك هو منطق الصراع القائم على القوة حيث يأخذ ذلك الصراع سياقا تاريخيا، تطوريا متدرجا يبدأ من صراع الإنسان مع الحيوان، وينتقل إلى صراع الإنسان مع الإنسان (الضعفاء والأقوياء) ليكون مستقبلا صراعا بين الأقوياء فقط، يعلن فيه عن انتصار الناس والأمم الراقية وفق المنطق النيتشوي، فسنة الكون عنده أن يأكل القوي الضعيف، إلى أن تسيطر على الأرض أمة واحدة تعود بعد حين إلى الانقسام والصراع من جديد بسبب ما يدب فيها من وهن وتخلف في القيم وفي تمسك الناس بها، فتكون مقدمة لانحطاط حضاري بعد أن جعل انتصار الأقوى والأرقى، تعبيرا عن ازدهار حضاري متميز.هذا الصراع في نظر الزهاوي يجري على مستويين فكري خفي ومادي علني تجري فيه الدماء وتقرع فيه السيوف.

وحسب الزهاوي أن الحياة كلها حرب مستمرة وجهاد خفي لا أمان لمن غفل وإلا ماذا تفعل الأمم وهي ترى تزايد سكانها، وتقلص مواردها الاقتصادية غير الغلبة والاستحواذ، فقوة الأمم لا تستمر إلا بالتغلب على الغير والتحسب للمستقبل، غنها حرب دائمة، ذلك هو منطق التاريخ والحياة ولم تتم الدول في الماضي إلا عن طريق الغزو والامتلاك، فهي اليوم تستمر على خطاها، أما الضعف في الأمة القوية ، فهو حالة طارئة سرعان ما تعود إلى سابق عهدها حتى وإن سكنت بعض الوقت تحاشيا لقوة أكبر، لذلك فهي تسكن انتظارا لتوازن القوى المتصارعة في الساحة، ولكي يتمكن القوي الضعيف مرة أخرى من معالجة أسباب ضعفه، مع ذلك يرى الزهاوي أن أخطر عوامل ضعف الأمم وتخلف الشعوب هو الجهل والتقليد الأعمى وفساد المعتقدات، والانشغال بالتافه من الأمور وإهمال أسباب القوة والحماية، وغيره من علل التخلف العربي الذي راح يسرد مظاهره قائلا: "إن أكبر دلائل الانحطاط في شعب كم أفواه الأفراد وتقييد حرية القول والكتابة، فالكاتب الحر هو صيحة الحضارة والدعوة للنهوض والمشاركة في البناء، وإلا بتنا مسحوقين تابعين أذلاء للأقوياء". ومتى تمكن الوهن من أمة طمع فيها الغرباء، كما هو المنطق الخلدوني[652].

651 - سليم بركات: **دراسات في الفكر العربي والمعاصر**، مطبعة الإتحاد، دمشق، ص:203

652 - **المرجع السابق**: ص208

والملفت للنظر أن منهجية الزهاوي العلمية، ونظريته المادية، لم تحل دون وقوعه في دائرة الموقف المثالي، وهو يشير بمشروعه المستقبلي، الجمهورية المستقبلية التي هي جمهورية حيوية طبيعية، اقتبس نظامها من جمهورية خلايا الجسد الثلاثية (المجتمع يقابل الجسد، رجال السياسة والعلم والقضاء يقابلون الجملة العصبية، والفئات العاملة والمنتجة تقابل الأطراف العليا والسفلى للبدن) ومهمتها تحقيق السعادة للبشر كافة بالحاجات الضرورية، لذلك وزعهم على ثلاث مراتب(أرقى، وأوسط وأدنى) مع فتح قنوات الصعود والهبوط من اجل خلق الرغبة في التنافس والإبداع ، فهل تعتبر هذه الجمهورية هروبا من الواقع، أم أنها حلم يقع خارج الزمن شبيه بجزر السعادة والأحلام؟ المعروفة عند بعض الفلاسفة.

ويأتي في هذا الاتجاه أيضا الماركسيون العرب لتقديم الإشكالية في إطار القوانين المادية الجدلية الثلاثة (ونعني بها التراكم الكمي الذي يقود إلى تغيير نوعي ونفي النفي، واجتماع النقيضين) هذه أداة الماركسيين العرب في تتبع خطى التفسير الماركسي لحركة التاريخ في إطار المادية التاريخية التي تعتمد التفسير المادي، بعامل واحد هو الاقتصاد عبر مراحل التاريخ الخمسة (المشاعية، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية، ثم الاشتراكية فالشيوعية) يقودها عامل الصراع الطبقي وقوى ووسائل الإنتاج ، وغيره مما هو معروف في الفلسفة الماركسية، التي وصلت ساحتنا العربية منذ وقت مبكر، وشكلت المعين الأساس للماركسيين العربي تفسير التاريخ العربي، وفق مقولات الماركسية.

ومهما اختلفت الصياغات للماركسيين، فهم متفقون على فلسفة واحدة تتردد فيها ذات المقولات والأجوبة عن حركة التاريخ وفلسفته، والقوى الفاعلة فيه وصراع الطبقات واتجاهات التطور التي تجعل العصر الذهبي للبشرية في المستقبل الآتي، حين يتوج نضال الإنسان بانتصار الشيوعية، حيث تسود العدالة المطلقة بين الناس، وتذوب الطبقات كليا مثلما تختفي القوميات والأديان، والدول والنقود، ويترك للذات الفردية فرصة النمو الكامل على قاعدة " منكل حسب طاقته إلى كل حسب حاجته، لا عمله". وهنا تأتي آراء الدكتور جورج حنا، الذي عول على المنهج الماركسي في تفسير التاريخ والحضارة معبرة عن هذا الاتجاه، فنجد منطق الصراع عنده جاء مؤطرا بالقلق على عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية ، وما كشفه من قوى شريرة رأسمالية تعمل على حرمان الناس من أن يعيشوا على عقولهم، وتفرض عليهم أن يعيشوا على أعصابهم، كما عملت هذه القوى على إلغاء الحقائق المتعلقة بالإنسان وحقه في العيش الحر الكريم، مدفوعة بنزعة الاستعلاء والتفوق العنصري والعرقي، حتى تركت حياة الإنسان مشحونة بمفارقات تثير الأحقاد، وتخلق الطمع والأنانية، بإشعال نار حب المال والتعصب القومي والديني. مع أنه لا سبيل للإنسان إلا إذا تفتحت أمامه آفاق الحقائق الحيوية التي يستعين بها على إقامة مجتمع الخير والسعادة، والحضارة التي تحترم فيها إنسانية الإنسان المسلح بالعلم، فبالعلم وحده يتمكن الإنسان من تشييد حضارته المنشودة، ولقد أقصة الدكتور حنا، كعموم الماركسيين، العوامل القومية السياسية والدينية من حركة التاريخ، حيث يقول:" ولا نكون مجحفين على الدين إذا قلنا مستندين إلى وقائع تاريخية ثابتة، ...بل الدين نفسه، كان هو أيضا هذا العائق، إن غاليليو...لم يحكم عليه من قبل الطقسية اللاهوتية، بل حكم عليه من قبل العقيدة الدينية بالذات، ولما كانت الحضارة عنده (علما وفنا وتقدما) فلا يمكن أن يكون الدين عاملا محركا للحضارة، وغن فكرة الدين جاءت مجردة من عنصر العقل، ولهذا السبب نظر للماركسية باعتبارها دينا كسائر الأديان، ولكنها دين اقتناع عقلي، لا دين إيمان ذهني وحسب"[653].

إن النهوض الحضاري في خط تقدمي صاعد حسب حنا، لا يقوم إلا على "نظام اجتماعي وحياتي يفسر المجتمع.لهذا التطور، ولقد دل التاريخ على أن لا النظام الإقطاعي ولا الثيوقراطي، ولا النظام الرأسمالي البرجوازي، فتحت المجال لهذا التطور، ولا حضارة جديدة منتظرة إلا تلك التي تأتي في ظل الإيديولوجية الاشتراكية العلمية المادية التاريخية"، أما عن دور الإنسان في هذه الحضارة أو صنع التاريخ، فيوضحه حنا من خلال حديث عن مفهوم الحضارة:" هو علم وفن

[653] - جورج حنا : **الحقيقة الحضارية**، دار العلم للملايين، بيروت 1958. ص:69

وثقافة وتنسيق الحياة على أسس العلم والفن والثقافة، والعدالة الاجتماعية الشاملة، التي تيسر للإنسان فرصة التطور ماديا وروحيا لكي يشارك فعليا في تطور وتقدم المجتمع الحضاري من خلال زيادة فاعليته في المجتمع"[654] .

ومهما تعددت قنوات التفسير الماركسي لحركة التاريخ والحضارة والمجتمع فهو لم يخرج عن المقولات الأساسية المعروفة في المصادر الماركسية، لذلك تعرض هذا المفهوم إلى نقد الباحثين العرب وملاحظاتهم الموضوعية، كالوقوع تحت تأثير الأحكام الجاهزة، ومعاملة التاريخ العربي وفق معايير مطلقة، وإهمال تأثيرات القومية، والدين، في حركة التاريخ،ما أزم العلاقة بين المعاصرة والتراث، حيث بدت من خلاله الماركسية وكأنها حلم غيبي، لما ينطوي عليه من جبر تاريخي وطوباوية شيوعية، لفترة طويلة من الزمن.

- أما في إطار التفسير المثالي لحركة التاريخ العربي فيرى الجابري أن التفكير العربي انطوى على جملة تفسيرات مثالية لحركة التاريخ وإن اختلفت منطلقات أصحابها، ونجدها في[655] :

أ- التفسير المثالي الديني: حيث واجه الفكر العربي نماذج مثالية دينية تحدثت عن حركة التاريخ، ففي الفكر المسيحي نلاقي نماذج لهذه المثالية حيث تحولت فكرة الخطيئة وعقاب الإنسان، إلى خلاص الإنسانية بفضل تضحية السيد المسيح عليه السلام، الذي مهد لدخول مدينة الله في الحياة الدنيا كما في الحياة الثانية، حيث تكتمل دورة التاريخ الإنساني، من هنا نظر خليل رامز سركيس إلى التاريخ باعتباره ملتقى الله النازل والعالم المرتفع بالله، والإنسان ملتزم عامل، متداخل مع السماء والأرض والتاريخ، "والإنسان ماثل في التاريخ من غير أن يفقد مقوماته الوحدوية، فأنا في التاريخ ولكن لا أذوب فيه...غير أن إرادتي ويراد بذاتي، أني أتولى نفسي وأعتنق مصيري فأقبل العالم وأتطلع إلى الإله بروح متفائلة". فقد ربط سركيس بين الأنا والكلمة والآخر، وبين الله، فهو يرى الله والتاريخ والجوهر، كمفاهيم ميتافيزيقية مجردة إذا لم تتجسد في فعل حي، وبهذا يتوحد الفكر والنظر والوجود الإنساني كتوحد الثالوث المقدس. أما الموقف الإسلامي فقد عد الدين معيارا للازدهار والنكوص لاختصاصه بالأبعاد الأخلاقية والميتافيزيقية والروحية التي تحث على العودة إلى الماضي الذهبي.

فحركة التاريخ هذه وإن بدت معلقة في الطرف البعيد الاتجاه، بالإلهية، فإنها من جانب آخر رهن بالأمم ومواقفها الأخلاقية، وبذلك جعل سركيس الأخلاق المعيارية، هي عنوان السلوك السليم، لأنها تنطوي على " قيم شاملة دائمة بدوام قدسية النص ومعاييره، صادقة لا ترتهن بحقبة زمنية، غير خاضعة لمنطق التقدم، الحقيقة واحدة والقيم الصادقة ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان ومتى فسدت هذه الأخلاق فسدت الأمم". وبهذا يصبح التقدم بالمفهوم الديني، عكسيا يتحقق بالرجوع إلى الوراء لتطبيق الآراء المقدمة على ما نحن فيه الآن. ويصبح الماضي مركز تفسير التاريخ عند أصحاب هذا الاتجاه، حيث يتحرك التاريخ وفق منطق ، يتحرك ضمن قوانين ثابتة لا دخل للإنسان فيها، هي التي تسير التاريخ.

أما سيد قطب فيرى أن المرحلة التاريخية المعاصرة، قد شهدت عملية تدمير خصائص الإنسان وتحويله إلى آلة أو حيوان، في الأمم التي وصلت إليها الحضارة المادية، لكن "حياة الإنسان لا يمكن أن تمضي مع هذا الخط إلى نهايته...وليس سوى رحمة الله، وسيلة في تغيير خط التاريخ". فقد عانى الإنسان الغربي بسبب الفصام الذي تم بين العلم والدين ، لأنه جاء كرد فعل الحاضر. داروني فرويدي ماركسي، على مواقف الكنيسة، فكانت دلالات السقوط التي تذكرنا بالسقوط الروماني، لذلك حذر من تسلل هذه الأفكار إلى المجتمع العربي. وأن طريق الخلاص للجميع الشرق والغرب، يتجلى في " أن يكون هو منهج الحياة الكلي الذي تتحرك في إطاره وتنمو وأنواع النشاط الإنساني التي تفصح عن حقيقة الخلافة التي تعني" القيام على شؤون هذه الأرض واستثمارها... في حدود منهج الله. فالمطلوب الآن إقامة مجتمع مكافئ من النواحي الحضارية المادية على الأقل للمجتمع الحاضر...له روح ووجهة، وحقيقة المجتمع الإسلام الأول، الذي أنشأه

[654] -**المرجع السابق:** الصفحة نفسها.

[655] - محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، دار الطليعة بيروت، ص:156

المنهج الرباني". وبدون الشكل والصورة والأوضاع التي هي رهن بالتطور والتغير الذي يجري حول محور ثابت هو الإقرار بألوهية الله وحده، وحق الحاكمية والتشريع للعباد.

ب- أما التفسير المثالي الأخلاقي، فيحدد الجابري النموذجية المعاصرة مالك بن نبي، الذي كشف من خلال مؤلفاته عن وجهة نظر عربية (مثالية أخلاقية) نقدية لحركة التاريخ، تقوم على ربط مسار التاريخ ومراحله بالانقلابات السياسية، التي تطبع طبيعة التحولات التاريخية للأمم، ولقد عد ابن نبي التاريخ" دراسة اجتماعية لشرائط نمو مجتمع معين، يخضع للخصائص الأخلاقية والجمالية والصناعية المتوافرة في رقعة تلك الحضارة." ولما كان تطور المجتمع رهنا بصلاته الإنسانية، يصبح التاريخ عنده ضربا من الميتافيزيقا، حين يمتد مجاله إلى ما وراء السببية التاريخية، التي تبدو ملازمة للمرحلة أو الرقعة الجغرافية، تلازم الأسباب القريبة المحركة للتاريخ بالأسباب البعيدة، التي خلعت على تفسيره طابعا ميتافيزيقيا كونيا. كما يرى ابن نبي أن لحظة التمزق التاريخي والتجزئة هي نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي، لحظة انقلاب القيم داخل الحضارة، دلالة على نضوب همة الإنسان المتحضرة، وهي حالة ما زلنا نعيشها حتى اليوم، حيث اجتمعت التراكمات السلبية عبر قرون لتشكل جيلا من نقائص الإنسان ونقائص المؤسسات يصعب إزالتها إلا بفكر ثوري، إصلاحي شامل، يعود فيه إلى النبع ويتفوق على الواقع المنحط. كما لا يمكن معرفة دافعية الإنسان إلا بالكشف عن النقائص المنهجية التي فشلت في إدراك جوهر حركته، تلك النقائص التي وجدها ابن نبي عند أصحاب الاتجاه الإسلامي الإصلاحي، وأصحاب الاتجاه التغريبي المادي، الذين راحوا يقلدون الأصول من غير أن يدركوا حقائقها التي تيسر لهم سبل الحل الاجتماعي الشامل لمشكلاتنا، إنه التعلق بالقشور تراثية كانت أم علمية غربية، وإن كانت هذه النقائص لا تخلو من فوائد أهمها تحفيز الوعي وتحريك الواقع الساكن، لذلك راح ابن نبي يفتش عن أفضل السبل لبلوغ الكمال الذي يكشف حقيقة العلاقة بين العمل والفكر، والتي بفضلها أدركنا الحركة الجدلية التي تنتقل حين تواجه متناقضاتها إلى فتوح جديدة في عالم الفكر. وبذلك كشف خلل المناهج وافتقارها للربط المنطقي حتى خلت الساحة من المصلح الذي يعيش مرارة الواقع ويدرك علاقة الإنسان بالتراث والوقت[656].

إن جدل النهضة عند ابن نبي يقوم على ربط التاريخ بالإنسان والواقع، كعوامل داخلية لا تنفصل عن المؤثرات الخارجية زمانا ومكانا، عن طريق تصفية إرث قرون الانحطاط الحضاري لتجديد كيان الإنسان، طبقا لتعاليم الإسلام الحقة المقترنة بمناهج العلم الحديث، والسعي لموازنة الحياة وتجديد الدفعة التاريخية، بالإبداع والتمثل الحي للعلوم الأخلاقية والاجتماعية والنفسية، ومعالجة ضروب التناقض الداخلي، التي جلبها المستعمر بالعمل الجاد بعيدا عن أساليب الخطابة، والثقافة السطحية والمجتمع المنعزل. وأنه لا نهضة إلا بالإسلام، فهو القوة الباعثة والوسيلة النهائية لتصحيح أخلاق الشعب، به نخرج المجتمع من منطقة الحرام التاريخي، بعد الموافقة بين الفكر القرآني، والفكر العلمي، وبذلك جعل النهضة المنشودة خلاصة للتوافق الواعي بين العبقرية الإسلامية الخالصة، والعبقرية الحديثة، وتقوم على تجديد الوعي داخل النفس ، وذلك جوهر النهضة وأساس التوتر الأخلاقي الباعث على الفعل التاريخي، الذي يتحقق بفضل توحيد القيم وجمع العلم إلى الضمير، والطبيعة إلى ما وراء الطبيعة، وينشئ جسرا بين التاريخ والجغرافيا.

ث- أما التفسير المثالي القومي، فيقدمه الجابري كنموذج قومي عربي، متجاوزا جوانية أمين الذاتية، التي تبطن للظواهر، وشخصانية الحبابي الإنسانية، ليقف عند زكي الأرسوزي، باعتباره النموذج الملائم لهذا التفسير المثالي للتاريخ، حيث يرى الأرسوزي أن لكل مرحلة تاريخية طابعها، وطابع هذه المرحلة القومية، مع أنها قديمة الوجود، ومثل لظهور الأمة على مسرح التاريخ، كمثل ظهور الإلهام على مسرح الوجدان، لأن الأمة تجربة رحمانية، مثالية تقاس أصالتها على عمق التجربة وبلاغة الاستجابة، حتى وإن اشتركت الأمة في المدنية مع غيرها لكنها تستقل بالثقافة، التي تبدعها عبقريتها، لذلك

[656] - محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، دار الطليعة بيروت، ص:161

فالعروبة عنده مصدر المثل العليا التي تجلت في التاريخ العربي والتي ينبغي العمل بموجبها وعلى هديها في هذه المرحلة التاريخية، لوضعها فوق كل شعار لأن عمادها الحرية والمروءة، أمتنا ليست محصلة ظروف تاريخية، بل إنها معنى يبدع تجلياته ويوجهها نحو المزيد من الحرية ، لذلك جعلها أسمى مظهر لعبقرية الحياة ودولتها الحقة وهي أسمى مظهر لصورة الأمة المثلى، التي تكشف عن وعي الأمة.

المبحث الثاني: قراءة الجابري لإشكاليات الفكر العربي المعاصر.

يقدم لنا محمد عابد الجابري إشكاليات الفكر العربي المعاصر على أنها (جملة القضايا النظرية التي يناقشها المثقفون العرب في الوقت الحاضر،و التي تبحث الوضع العربي الراهن في علاقته بالماضي العربي وبالحاضر الأوربي الذي يفرض نفسه اليوم)[657]، ويقصد بذلك الحضور الفكري منه والسياسي والاجتماعيو الاقتصادي والتي تجعل منه واقعا يتنافس عليه في إطار صنفين، الأول موروث من الماضي العربي،و الثاني وافد من حاضر غير العرب المتطور دنيويا وماديا.و هو يعالج بذلك الوجه الإشكالي في قضايا الفكر العربي المعاصر الذي يعكس التوتر والقلق اللذين يولدهما ويغذيهما في الوعي العربي الراهن الشعور بمأساوية وضعية انفصامية ينتمي فيها (الأنا) إلى الماضي بينما ينتمي فيها الحاضر إلى (الآخر) الأمر الذي يجعله يشعر بفراغ على صعيد الهوية وبالتالي يعاني القلق والتوتر.و هذا يمثل بطبيعة الحال انعكاس الصورة الذهنية المشوشة التي يكونها الفكر العربي لنفسه عن الواقع الحضاري العام الذي يؤطره الواقع العربي الراهن في كل أبعاده.

ويشخص لنا الجابري هذه الإشكاليات ليراها في مجموعة أبعاد يحددها (بإشكالية الأصالة والمعاصرة، وأزمة الإبداع، وإشكالية الوحدة والتقدم، ومسألة النهضة في المشروع الحضاري المستقبلي، ومسألة النهضة في المشروع الحضاري المستقبلي، ومسألة العلاقة بين العربو الغرب في عصر التقانة، ومسألة الروحية والعصر الحاضر ومهام الفكر العربي في عالم الغد)[658] ،وسنتناول بالبحث عرض هذه الإشكاليات.

1–إشكالية الأصالة والمعاصرة.

حيث ينطلق الجابري في تحديد هذه الإشكالية متسائلا عن كيفية فهم العلاقة بين الفكر والواقع، وهل الأصالة والمعاصرة ازدواجية مفروضة أم اختيار، فكثيرا ما تطرح على أنها (مشكل الاختيار)[659] بين النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة ...الخ، وبين التراث بوصفه يقدم، أو بإمكانه أن يقدم نموذجا بديلا أصيلا يغطي جميع ميادين الحياة المعاصرة من هنا يصنف الجابري المواقف إزاء هذا الاختيار إلى ثلاثة أصناف رئيسية : مواقف عصرانية تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كله، للحاضر والمستقبل. ومواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الانحرافو الانحطاط، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي أصيل يحاكي النموذج القديم في الوقت ذاته، الذي يقدم فيه حلوله الخاصة لمستجدات العصر. ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معاو التوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالةو المعاصرة معا. هكذا نجد من بين دعاة المعاصرة من يحملون إيديولوجيا ذات مضامين ليبرالية،و آخرين يبشرون بإيديولوجيها اشتراكية، تطورية إصلاحية. أو ماركسية لينينية. كما نجد فيهم صاحب النزعة القطرية العربية، أو القومية العربية، وقد كان يتفقان أو يختلفان في المضمون الإيديولوجي الذي يعطه كل منهما لدعوته: ليبرالي اشتراكي....الخ. أما دعاة الأصالة فتتوزعهم عدة اتجاهات. فمن سلفيين رافضين لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته باعتباره عصر جاهلية، (الأصيل)، وتفصيلاو العودة إلى النبع (الأصيل)، إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أصلا بعصر الرسول. إلى سلفيين معتدلين يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة

[657] – محمد عابد الجابري : **إشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، ص9.

[658] – **المصدر السابق** : ص10 .

[659] – **المصدرالسابق** : ص11 .

الإسلامية، أو ما يمكن تبريره داخلها، وفي الوقت ذاته يوسعون من دائرة (السلف الصالح) لتشمل كل العصور الإسلامية الزوهرة، وبكيفية خاصة تلك التي كان الخليفة فيها صالحا يعمل لأوامر الدين ويستشير أهل الحل والعقد....الخ إلى سلفيين مؤولين يدعون إلى البحث في نظم الحضارة الطبقية،الإسلامية، وقيمها من أشباه ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها، والأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغا جديدة لمؤسسات وقيم عربية إسلامية أصيلة. هكذا تؤول النظم النيابية الليبرالية بالشورى الإسلامية، وترتبط الاشتراكية بمعناها العام بفريضة الزكاة، وحق الفقراء في أموال الأغنياء.الخ، وقد نجد بين هؤلاء وأوائل صاحب النزعة القطرية الطبقية، وداعية القومية العربية، وداعية العالمية الإسلامية. أما التوفيقيون فهم أكثر تشعبا: منهم السلفي ذو الميول الليبرالية، ومنهم الليبرالي والاشتراكي القومي، والسلفي العروبي، والعروبي العلماني ذو الميول السلفية. والعلماني العروبي ذو الميول الليبرالية، أو الماركسية. إلى غير ذلك من التركيبات المزجية التي يمكن صياغتها من الألقاب المنتشرة في الساحة السياسيةو الفكرية العربية .

ويتساءل الجابري (ماذا تعني هذه التصنيفات المتشبعة بالنسبة لموضوع الأصالةو المعاصرة)[660]، ويجيب (إن ذلك لا ينتمي إلى ميدان الخيارات الإيديولوجية، ولا إلى ميدان القرار السياسي، بل هو ينتمي إلى ميدان آخر هو ميدان الإشكاليات النظرية).

ومن أجل تجنب الانزلاق مع مثل هذه الطروحات المغرية، ومن اجل تحليل أعمق لمضمونو أبعاد الإشكالية التي نحن بصددها، لا بد لنا من التساؤل هل يتعلق الأمر فعلا باختيار؟ هل مازلنا نحن العرب في وضعية تسمح لنا بالاختيار بين ما نسميه النموذج الغربي، وما نحلم به من نموذج أصيل نستعيده، أو نستوحيه من تراثنا الفكري الحضاري. ويجيب الجابري (انه من الاعتراف بأننا لا نملك اليوم حرية الاختيار بين أن نأخذ به، أو نتركه، لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا كنموذج حضاري، كنموذج عالمي يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة والتبشير بقيم جديدة تماما، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية.

هكذا نرى أن التشكل الذي يواجهنا ليس شكل أن نختار بين احد النموذجين التراثي أم الغربي وإنما المشكل الذي نعانيهو هو الازدواجية بين النموذجين التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية، بحيث نبني مخططاتنا على أساس هذا الواقع المزدوج منصرف على القطاعات التقليدية من أجل الإبقاء عليها، وإحياء المؤثر منها باسم الأصالةو الحفاظ على التقاليد، ونصرف على القطاعات العصرية من اجل تدعيمها وتوسيعها من أجل التحديث، الأمر الذي يجعلنا عدة فرق على صعيد الحياة، حيث نرى فريقا يدعو إلى تبني الفكرية العصرية التي تشكل جزءا لا يتجزأ من النموذج الحضاري الغربي، وفريقا آخر يدعو إلى التمسك بقيمنا التراثية وحدها وينتج عن هذه الازدواجية فريق ثالث يلتمس وجها للتوفيق بين الموقفين، من اجل من التخفيف من وقع هذه الازدواجية.

من هذا المنطلق لابد لنا من معالجة إشكالية الأصالةو المعاصرة في الفكر العربي الحديثو المعاصر ضمن القضية القومية لا ضمن قطر عربي معين، ولذلك لا بد من وضع الأطروحة في سياق السؤال التاليو هو: هل هي تضمن التراث وتحديات العصر أم إنها بالعكس إشكالية ثقافية تعبر عن الهوة التي يشعر بها المثقف العربي بين الثقافة القومية التي مازالت في جملتها ثقافة الماضي، والفكر المعاصر الذي مازال في جملته فكر الغرب، أو مطوعا بطابعه، بمكوناته ومشاكله وطموحاته.

[660] – **المصدر السابق** ، ص 17 .

ومن أجل الحسم في هذه المسالة لابد من إعادة النظر في علاقة الفكر بالواقع، وتوافر الربط الجدلي بينهما، حتى يمكن السيطرة على تشعب الاتجاهات الفكرية، و الابتعاد عن التحليق في سماء الفكر المجرد، لنؤكد على أن إشكالية الأصالة والمعاصرة لم تكنو لا هي الآن قضية الاختيار بين النموذج الغربي، والنموذج التراثي، بل هي على العكس من ذلك تمثل قضية واقع لابد من معالجته، كواقع مشخص، يشكل إحدى الحالات الخاصة التي يتكون منها الإطار العام للقضية، بحيث يكون التركيز على إبراز الخصوصية العربية، التي يطغى عليها البعد القومي. من هنا يكون التفكير في إشكالية الأصالة و المعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر في إطاره القومي، سواء أكان ذلك على مستوى التحليل أم على مستوى النتائج، ومن هذا المنطلق يكون المطروح علينا (ليس التخطيط لمستقبلنا الثقافي وحده، بل التخطيط كذلك لماضينا الثقافي بصو ة تجعله معاصرا لنفسه، بإعادة الزمنية والتاريخية إليه، ومعاصرا لنا بإخفاء المعقولية عليه، بإعادة ترتيب العلاقة بين أجزائه من جهة، وبين اهتماماتنا المعاصرةو المستقبلية من جهة أخرى)[661].

هكذا نكتب تاريخنا الثقافي بروح نقدية، ورؤية عقلانية من اجل امتلاك تراثناو التحرر من ثقل حضوره من جهة، و من اجل إعداد التربة الصالحة الضرورية لاستنبات أسس التقدم و التطور في فكرنا وثقافتنا المعاصرة، حيث يتكون الشرط الضروري لتأصيل المعاصرة فينا، فيتحول الأمر فينا من التبعية والنقلو الاستنساخ إلى المواكبة والمساهمة إنتاجا وإبداعا، فيتشكل بذلك تأسيس مفهوم الفهم العربي القومي في ضوء التعامل النقدي مع الفهم العالمي المعاصر، هكذا نرى أن الحاجة تدعو العرب إلى تدشين نهضة جديدة ينبض في داخلها قلب الخصوصية العربية .

2- أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر :

يتساءل محمد عابد الجابري (هل هذه أزمة ثقافية ؟ أم أزمة عقل ؟)1، و للإجابة عن هذا التساؤل يحدد الجابري أزمة الإبداع بتلون معانيه في الحقول الإيديولوجية التي يعمل بها، ففي (الحقل الديني و الميتافيزيقي تعني كلمة إبداع الخلق من عدم، أي اختراع شيء لا على مثال سابق،و الإبداع بهذا المعنى وفي هذا الحقل بالذات خاص بالإله، لا يقال إلا عنه. أما في الحقول المعرفية الأخرى، الإبداع، فلسفة والعلم، فالإبداع لا يعني الخلق من عدم، بل إنشاء شيء جديد انطلاقا من التعامل، نوع خاص من التعامل مع شيء أو أشياء قديمة، وقد يكون هذا التعامل عبارة عن إعادة تأسيس أو تركيب، وقد يكون نفيا أو تجاوزا، ففي الفن يكون إنتاج نوع جديد من الوجود بواسطة إعادة تركيب أصلية للعناصر الموجودة، أما في الفلسفة والفكر النظري بصورة عامة، فالإبداع نوع من استئناف النظر، أصيل في المشاكل المطروحة، لا بقصد حلها حلا نهائيا، بل من أجل إعادة طرحها طرحا جديدا يستجيب للاهتمامات المستجدة، أو يحث على الانشغال بمشاغل جديدة، إنه قراءة أصيلة لموضوعات قديمة، ولكن متجددة، أما في مجال العلم فالإبداع اختراع واكتشاف يتم بواسطة خطوات فكرية ميزتها الأساسية أنها تقبل التحقق إما بالتجربة، وإما بجملة من عمليات المراجعة والمراقبة، التي يقودها منطق معين، أي جملة من القواعد يتخذها العقل ميزانا للصواب والخطأ، للصدق والكذب، وإذا نحن فحصنا هذه التعاريف فسنجدها تشترك وجدانيا بربط الإبداع بعنصرين أساسيين "الجدة والأصالة".[662]

من هنا يكون الحديث عن أزمة الإبداع على أنها حالة من التوقف والتدهور ماديا وفكريا على صعيد الجدة والأصالة، أي أنها حالة من التكرار والاجترار الرديئين، ومن هنا أيضا لابد من تحديد معنى الأزمة في الفكر العربي، هل هي في الفكر كأداة، أم الفكر كمحتوى؟ وبعبارة أخرى ما الذي يعاني أزمة الإبداع، أي الافتقاد إلى الجدة والأصالة، هل الفكر العربي كبنية عقلية؟ أم الفكر العربي كبنية إيديولوجية؟.

[661] -المصدر السابق : ص 47 .

[662] - المصدر السابق : ص: 54

في الواقع الفكر كأداة والفكر كمحتوى متداخلان، وبالتالي فالأزمة التي تصيب إحداهما تنعكس على الأخرى، هكذا تكون الإجابة عن التساؤل المطروح واضحة وهي "أن أزمة الإبداع تعم الفكر العربي ككل، كأداة وكمحتوى".[663] بحيث لابد لنا من الاعتراف بأن الفكر العربي الحديث والمعاصر يعاني زمنيا الركود والجمود، لا بل في بعض الأحيان الموت، ولهذا يعاني أزمة إبداع، لأنه محكوم بنموذج مشدود إلى عوائق ترسخت داخله، وتتعلق أساسا بنوع الآلية الذهنية المنتجة له، إضافة إلى كونه فكرا إشكاليا ما ورائيا يتعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية، ويكرس خطاب اللاعقل في مملكة العقل، والنموذج السلفي هو الذي يتحمل القسط الأوفر من المسؤولية في إطار هذه الأزمة التي يعانيها الفكر العربي المعاصر، سواء تعلق الأمر" بأطروحات الداعية السلفي أو الداعية الليبرالي، أو الداعية الماركسي، فهناك دوما نموذج سلفي يشكل الإطار المرجعي لكل منهم، به يفكر وعليه يقيس، وفي ضوئه يرى ويوحي منه ومنه يقرأ ويؤول".[664]

ومن هنا يمكن القول أن النموذج "السلف" هو الذي يغذي عوائق التقدم والإبداع في الفكر العربي، لأنه يصرفه عن مواجهة الواقع، ويدفع به إلى التعامل مع الممكنات الذهنية كمعطيات واقعية وأخيرا يجعل الذاكرة، وبالتالي العاطفة، وبالتالي اللاعقل ينوب فيه عن العقل، ويتضح من ذلك أن المفاهيم الموظفة في الخطاب العربي المعاصر مستقاة كلها إما من الماضي العربي، أو من الحاضر الأوربي، حيث تدل تلك المفاهيم في كلتا الحالتين على واقع ليس هو الواقع العربي الراهن، بل واقع محتم غير محدود، مستنسخ إما من صورة الماضي الممجد، إما من صورة الغرب المستقبل المأمول.

من هنا يكون انقطاع العلاقة بين الفكر العربي وموضوعه الواقع العربي، الآمر الذي يجعل خطابه خطاب تضمين لا خطاب مضمون،"فمفاهيم النهضة والثورة والأصالة والمعاصرة والشورى والديمقراطية والإسلام والحكومة الإسلامية، والوحدة العربية، والاشتراكية البرجوازية والبلوريتاريا والصراع الطبقي.....كلها مفاهيم غير محدودة في الخطاب العربي".[665] بمعنى أنها لا تحيل إلى شيء واضح ومحدد في الواقع العربي، ولذلك هي عندما يوظفها هذا الخطاب تكون قابلة لن تدخل مع بعضها في علاقات غير مضبوطة، فتنوب عن بعضها، أو تتحول إلى بدائل خطابية كلامية بدل أن تكون دالة على معطيات واقعية.

ومن هنا تكون حقيقة الصراع الإيديولوجي في الفكر العربي الحديث والمعاصر متنافرة، يشد كل منها صاحبه إلى النموذج الذي يشكل قوام سلطته المرجعية. ومن هنا كان الخطاب العربي المعاصر يطرح باسم الواقع قضايا تجد أصلها وفصلها في النموذج العربي المعاصر وهي مستوردة إما من الماضي أو من الغرب، مفاهيم تقوم بوظيفة التمويه والتضليل، لتغطي على النقص في الجانب المعرفي عقم الفكر العربي المعاصر وافتقار الذات العربية إلى الاستقلال التاريخي، وهذا يعني أن الفكر العربي المعاصر لا يستطيع التفكير في موضوعه إلا بما ينقله من الآخر ، الماضي العربي، أو الغرب.

وهنا نجد أن المهمة الأساسية المطروحة على الفكر العربي هي تحقيق الاستقلال التاريخي للذات العربية، وليس من سبيل إلى ذلك إلا بالتحرر من النموذجين، الأمر الذي يتطلب إعادة بناء شاملة للفكر العربي في إطار الخصوصية القومية العربية القائمة على النقد والحوار، للتفكيك وإعادة البناء من جديد في ضوء الخصوصية العربية القومية.

وهكذا نجد أن أزمة الإبداع في الفكر العربي المعاصر أزمة عقل تكدست وتجمدت فيه الحياة مرتبطة منذ البداية بتشكلها السياسي فكانت فيها السياسة –وليس العلم – العنصر المحرك، مما جعلها تخضع باستمرار لتقلبات السياسة وتتأثر بنجاحها وإخفاقها، وتنحط بانحطاطها.

[663] – **المصدر السابق** : ص: 55

[664] – محمد عابد الجابري : **إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص:** 56

[665] – **المصدر السابق** : ص: 58

فشروط تجاوز الأزمة " أزمة العقل العربي والثقافة العربية" عن طريق إعادة بناء الذات العربية بالشكل الذي يجعلها قادرة على مجابهة تحديات العصر والاستجابة لمتطلباته من خلال تصميم المعرفة والانكباب المتواصل على تحليل الواقع العربي والإنصات لإرجاعاته ونغماته، ونشر المعرفة العلمية على أوسع نطاق، فالحاجة تدعو إلى إيجاد أطر فكرية قومية عربية بانتظامها لتجدد من الداخل ولتواكب العالم المتطور المعاصر حيث تتفجر المعرفة فيه شاملة لجميع جوانب الحياة.

3- إشكالية الوحدة والتقدم:

إنه من الضروري هنا أن نحدد عبارة مستقبل الفكر العربي، وعندما يتعلق الأمر بعبارة مثل هذه، فإن أقصى ما ينبغي أن نطمح إليه هو استشفاف مدلول هذه العبارة من خلال بعض المعطيات القائمة الراهنة التي ستحدد ملامح الفكر العربي في المستقبل، وهذا يستدعي التمييز بين المستقبل المنظور والمستقبل غير المنظور، الأول تحكمه المعطيات الواقعية والثاني يعني كل الممكنات التي لا تربطها بالمعطيات الراهنة علاقة منظمة من نوع علاقة العلة بالمعلول والشرط بالمشروط، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فعندما نتحدث عن الفكر العربي، فنحن نقصد جملة التصورات التي تنتمي إلى ثقافة معينة، هي الثقافة العربية وهذا يعني أن ننظر إلى علاقة الفكر العربي بالثقافة العربية من زاوية علاقة الجزء بالكل، الفكر العربي جزء في الثقافة العربية وليس هو كل الثقافة العربية، ولكن هذه العلاقة ليست العلاقة الوحيدة إذا نظرنا إلى الفكر والثقافة من زاوية الخاص والعام، لأن النظر من هذه الزاوية سيقودنا إلى اتجاه آخر مغاير، حيث سيكون ما ننظر إليه على أنه العام، أي الثقافة سيصبح هو الخاص، الذي يتحدد به الفكر الذي صار يمثل العام، ذلك أن الذي يمنح الفكر العربي خصوصيته، أي كونه عربيا وليس أوربيا أو صينيا، هو انتماؤه للثقافة العربية، فالثقافة هي المخصصة للفكر، أما الفكر بطبيعته فينزع إلى العمومية أي إلى العالمية، ومن هنا تكون عبارة الفكر العالمي ذات معنى، في حين أن عبارة الثقافة العالمية من العبارات الفارغة، بل المتناقضة على أن عبارة الفكر العامي ستبقى عبارة مجردة وفارغة إذا استعملناها هكذا بإطلاق، ذلك لأنه ليس هناك فكرا عاميا يعلو على جميع الثقافات، بل إن كل ما هناك –إن وجد– فكر ينزع إلى الهيمنة على الصعيد العالمي بما يستعمله من وسائل تمكنه من الانتشار والاكتساح، هكذا نجد أنفسنا إزاء علاقتين متباينتين ومختلفتين، كلية الثقافة وجزئية الفكر من جهة، وعمومية الفكر وخصوصية الثقافة من جهة أخرى، الأمر الذي يمكننا من القول إن مستقبل الفكر في أي بلد كان مشروط بصنفين من المعطيات، صنف يجعله جزءا من الكل، وصنف ينزع به إلى العمومية ويدفعه إلى الانقلاب من خصوصية الثقافة التي ينتمي إليها، وهذا يتعلق بالمعطيات التي ينشرها ويكرسها الفكر العالمي، الذي ينزع إلى الهيمنة عالميا، إذن "يوجد صنفان من المعطيات يحددان صورة الفكر العربي في المستقبل على المستوى المنظور، معطيات الثقافة العربية في وضعها الراهن من جهة ، ومعطيات الثقافة التي تنزع في عصرنا إلى الهيمنة على المستوى العالمي من جهة أخرى".[666] على حد قول الجابري، وللتعرف على هذين الصنفين نجد الأول يمثله واقع التعلم والثقافة في الوطن العربي الذي تحدده الأوضاع الراهنة لهذا الوطن، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهنا يمكن التمييز في هذه المعطيات، بين المؤسسات التعليمية، والمناخ الثقافي السائد، بين نظام التعليم القائم، ونظام الفكر الراهن لنجد بخصوص نظام التعليم القائم، أن المؤسسات التعليمية في الوطن العربي كافة لا تستوعب جميع الأطفال الذين هم في سن الدراسة،و النتيجة المستقبلية لهذا المعطى الواقعي هي أن الأمية في الوطن العربي ظاهرة ما يزال يعاد إنتاجها و تكريسها وإذا كانت الإحصاءات الراهنة، ترتفع بالمعدل العام للامية في

[666] – **المصدر السابق** : ص: 68

2– **المصدر السابق:** ص : 70

الوطن العربي إلى نسبة (75%) فان المقارنة بين حال الأميةو حالها قبل عقد أو عقدين من السنين تشير إلى إن نسبتها في ارتفاع مستمر. نعم إن عدد المتعلمين اليوم اكبر عددهم بالأمس، ولكن نسبة هذا العدد إلى مجموع السكان في الوطن العربي هي الآن اقل مما كانت عليه قبل بضع سنين، هناك إذا إعادة إنتاج مستمرة ومتزايدة لنسبة الأمية، وبالتالي لعدد غير المتعلمين في الوطن العربي،و هنا يتضح أن مفعول هذه الظاهرة على تطور الفكر العربي يوضح انخفاض نسبة المتعلمين، وضيق قاعدة هرم النخبة المثقفة غدا، وبالتالي ضيق دائرة النشاط الثقافي وطفوها على سطح المجتمع، مما يكرس الانفصال بين المجتمع و الفكر، ويقلل من ظهور طاقات فكرية خلاقة هذا من حيث الكم، أما من حيث الكيف، فان التعليم في الوطن العربي، فهو تعليم لا يتوافر فيه القدر الضروري من الوحدة والانسجام، مما يجعله يكرس ظاهرة انفصام الشخصية الثقافية وازدواجها، لأن أغلبية المدارس المنتشرة في الوطن العربي تستنسخ هذا النموذج أو ذاك من النماذج الأجنبية، أو الخليط بينهما من جهة،و النموذج الإسلامي القديم من جهة أخرى، إضافة إلى مدارس البعثات الأجنبية التي مازال لها وجود في كثير من الأقطار العربية.و هذا بمجموعه على حساب المدارس الوطنيةو القومية. هذا بالإضافة إلى تقلص تعليم اللغة الأجنبية،وضعف الاهتمام بالبحث العلمي، هذا على صعيد التعليم، أما الحياة الثقافية العامة الراهنة ونظام الفكر السائد في ضوء ما يمكن المساهمة في صنع المستقبل العربي فنجده متمثلا في بضاعتين. الأولى تنتمي إلى التراث، تعرضه وتكرره وتتشغل فيه، والثانية غربية حديثةو لا أقول معاصرة، لان معظمها ينتمي إلى عقود مضت، فهي بالنسبة إلى مصدرها بضاعة غير معاصرة تعطي التطور كثيرا من عناصرها، وفي كلتا الحالتين يتعلق الأمر بأجزاء وقطع منتزعة عن سياقها، مفصولة عن الروح العامة التي أنتجتها، وواضح أن وضعا ثقافيا هذا شأنه، لا يمكن أن ينتج فكرا منظما قادرا على الاستقلال بنفسه، وفرض سلطته على موضوعاته. بل إن الفكر الذي ينتجه مثل هذا الوضع الثقافي المتناقض المغترب لا يمكن أن يكون فكرا مشوشا غريبا عن مجتمعه وعصره، سجين موضوعات لا يعرف لها أصل، ولا يفقه لها فصل من هنا تأتي الظاهرة التي تطبع الفكر العربي الراهن، ظاهرة انقطاع الصلة بينه وبين المجتمع العربي، على مستوى الدراسة والبحث، كما على مستوى الإحساسو الإبداع، و النتيجة هي غياب المعرفة العلمية و اقع المجتمع العربي من جهة، وافتقاد القدرة على صياغة مشروع إيديولوجي قومي يشد الإنسان العربي إلى صورة المستقبل الذي يحمل آلامه ومطامحه، الأمر الذي يدفعنا إلى القول أن الواقع الثقافي العربي الراهن لا يبشر بالمشروع المستقبلي المنشود .

تلك هي معطيات الثقافة العربية الراهنة، منظورا إليها من زاوية نوع المستقبل الثقافي الذي بإمكانها أن تفرزه. وبالإضافة إلى هذا فان مستقبل الفكر العربي لا يتحدد بالأوضاع الثقافية العربية الراهنة وحدها كما أشرنا، بل يتحدد كذلك بنوع رد فعلنا على الظاهرة التي تطبع عصرنا وتهدد مستقبلنا، ظاهرة الغزو الثقافي الذي تمارسه عالميا، وبجد وبرمجة وتخطيط وتصميم الجهات المتفوقة في مجال تسخير العلمو التقانة لهذا الغرض ، فالهيمنة الثقافية بوساطة الإعلام ووسائله المتطورة التي غدت لا تعرف الحواجز ولا الحدود، ووسائل البث التلفزي عبر الأقمار الصناعية فضلا عن الإذاعاتو الأفلام السينمائية والتلفزة، ومسجلات الفيديو، وجميع وسائل الاتصال العالمية، هي اليوم على رأس قائمة الأولويات في برامج الدول الصناعية الكبرى ومخططاتها، وتستهدف هذه الهيمنة بلدان العالم النامي أساسا، وفي مقدمتها الوطن العربي،و أن ما يستهدفه هذا النوع من الغزو الثقافي على الصعيد العالمي، فهو كل مقومات الخصوصية الثقافية من قيم وأذواق ومختلف أنماط السلوك، الأمر الذي سينعكس أثره حتما، في فكر الشعوب، ومنها الوطن العربي، وفي هذه الحالة "هل يمكننا الحديث عن شيء اسمه الفكر العربي، انه سيكونو الحالة هذه فكر الثقافة المهيمنة عالميا، يتلقاه المثقفون العرب فيجترون قضاياه ومشاكله ومستجداته في إطار من التبعيةو الانسلاخ عن الذات،وربما أيضا باستسلام وانبهار وتنكر للهوية الوطنية والقومية"[667]، الذي يجعلنا نتوقع أن سلبيات الوضع الراهن ستزداد، والازدواجية في ثقافتنا وسلوكنا ستهدد كياننا، ومجتمعنا العربي سيزداد تمزقا حتى داخل القطر الواحد، لنجد فئات منساقة مستسلمة لهذا الغزو، وفئات رافضة متثبتة في مواقع خلفية، وفئات أخرى تطلب

[667] -**المصدر السابق** : ص 75

العالمية، وترى الخصوصية في التجزئة، وليس في القومية، مضافا إلى ذلك ظاهرة إمكان استفحال ظاهرة التطرف الديني و الغلو المذهبيو هذا يمكن أن يقودنا إلى تخلف أوسعو أعمق .

من هنا يحق لنا أن نتساءل: ما هو المطلوب من الميدان الثقافي إزاء هذا المستقبل المحتمل المخيف؟

إن هذا يدفعنا إلى أن نعود للمعطيات التي حللناها من جديد من اجل إعادة بنائها بالشكل الموضوعي الذي يعطي صورة للمستقبل تخدم أهدافنا، وتستجيب لمطامحنا، التي نريد لها أن تكون محققة في مستقبلنا المنظور، أو على الأقل آخذة في التحقق بالصورة التي لا تقبل التراجع، وسنجد أمامنا من خلال ذلك هدفين مترابطين متكاملين يشدان العرب شدا، وهما التقدم، والوحدة القومية. هكذا نجد أن مستقبل الفكر، بل مستقبل العرب ككل رهين بما يستطيعون قطعه من خطوات عملية على طريق التكامل والتضامن والتعاونو الاتحاد في جميع مجالات الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

4- إشكالية النهضة:

يقدم لنا الجابري أفكاره في هذا المجال بإطار المساهمة في بناء التفكير القومي، أو الفكر القومي في الوطن العربي على أسس تعتمد العقل و المنطق البعيد عن العاطفة، وقضية النهضة التي يطرحها الجابري تشغل الفكر العربي المعاصر في واقع زمني ابرز مميزاته التخطيط العلمي "المتميز في بعده عن أحلام عصر النهضة المتميزة باشكالياتها الفكرية، بينما الإشكاليات المعاصرة تأتي في إطار التنمية والتخطيط والاقتصاد والاجتماع والتعمير ....الخ، ويحصر الجابري فكريا الهم النهضوي في إطار الثقافة وشؤون الفكر. ويلخص هذا الهم الذي يحمله المثقف فيما عبر عنه رواد النهضة في القرن الماضي بكلمة "تمدن"و التمدن هنا كان يعني عند رواد النهضة "النهضة" وفي واقعنا المعاصر تعني هذه الكلمة أن ننهض وان نتمدن، معنى ذلك أن نواكب عصرنا، أن نساير تطوره و تقدمه، أن نقتبس من منجزاته الفكريةو المادية...الخ، فالتمدن بهذا المعنى "عنصر أساسي من العناصر المحددة لمفهوم النهضة في فكر المثقفين العرب في القرن الماضي، واعتقد أن هذا التحديد يصدق في جوهره على مفهوم النهضة لدى المثقفين العرب المهاجرين." [668]

ويشير الجابري إلى محدد آخر من محددات الفكر النهضوي العربي،و هو ربط النهضة العربية بمقاومة التدخل الأجنبي، الذي يمثل الاستعمار ابرز وجوهه.

وفي هذا الإطار وضمن الأحداث التاريخية الكبرى يعتقد الجابري أن السؤال التالي مازال يترددو هو " من نكون؟ وماذا نريد أن نكون ؟وبعبارة أخرى: ما هويتنا، سواء سلكنا هذا السبيل أو ذلك في مجالات التنمية، ويجيب إن هذا السؤال كان وما يزال مطروحا في جملة ثنائيات على رأسها: " الإسلام، العروبة، الدين، الدولة، الأصالة، المعاصرة، الوحدة، التجزئة". و الجابري يعالج هذه الثنائية في الفكر العربي في إطار إن سؤال الهوية في الفكر العربي الحديثو المعاصر كان باستمرار يطرح الفصل في هذه الازدواجية، فالسؤال من نحن، ماذا نريد أن نكون؟ سؤال يطرح مباشرة قضية العروبةو الإسلام، قضية الدينو الدولة، قضية الوحدةو التجزئة، قضية السلفيةو الحداثة...الخ، وبالتالي فالبحث في هذه الإشكالية في إطار رؤيا مستقبلية معناه "نقد" هذه الثنائية، أي تحليلها وفحصها، وبيان ما فيها من تزييف ويقوم الجابري بعملية النقد هذه من موقعه كعربي من المغرب العربي مشيرا إلى نوع الواقع الذي تحدثه هذه الثنائيات، ليبرهن على أن ازدواجية الإسلامو العروبة ليست من هموم عرب المغرب العربي، لان لا فرق بين الاثنين،و أن العرب المغاربة لا يشعرون بان هذه الازدواجية تطرح شكلا من نوع الشكل الذي يطرح مسألة أيهما يجب أن يكون أولا،و أيهما يجب أن يكون ثانيا. وّ استطيع أن أؤكد عندما نقرا كتابات مشرقية – ويقصد المشرق العربي– حول شكل الاختيار أو المفاضلة بين العروبةو الإسلام، فإننا نجد أنفسنا أمام كتابات لا تنفذ، بما تريد أن تقوله، إلى وجداننا وإلى عقولنا. بل يمكن أن أقول أننا هنا نشعر بان المسالة غير ذات موضوع، أعني أن الأمر لا يتعلق

---

[668] – محمد عابد الجابري : **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**: ص 102

بشكل غير مطروح وبالتالي بإشكالية مزيفة ويتساءل لماذا يستجيب المغاربة العرب إلى هذا النوع من الاستجابة الباردة السلبية لقضية أساسية، إلى درجة أن كثيرا من الكتاب هناك يجعل مصير النهضة العربية ومستقبلها مرهونا بحل هذه المشكلة ، مشكلة ترتيب العلاقة بين العروبةو الإسلام " [669].

و الجواب عن هذا التساؤل في رأيه يجب أن يكون في أصل الشكل، وهو يقع في المشرق وليس في المغرب، فالشكل إذن محلي وليس شكلا عربيا عاما، بالمعنى الذي يتحدد به الوطن العربي جغرافيا من المحيط إلى الخليج،و هو يرى أن هذا الشكل إنما نشا في بلاد الشام في القرن الماضي كردة فعل ضد الحكم العثماني، وسياسة التتريك، انه صورة قومية نادى بها الوطنيون السوريون، لتحل العروبة كبديل عن التتريك،و إحلال الاستقلال العربي القومي عن الإمبراطورية العثمانية ، لان التركيز كان قائما في ذلك الوقت للمحافظة على الكيان العربي، لغة وتراثا، وقد اقترن الدفاع عن العروبة في مواجهة الأتراك بالعلمانية، أي بفصل الدين عن الدولة، الأمر الذي يعني الاستقلال عن الخلافة التركية العثمانية،و إقامة حكم عربي مستقل عن تلك الخلافة. فالشكل في رأي الجابري إذن محلي لا يهم إلا جزءا من الوطن العربي،و هو يعتقد أن الوقت قد حان للتخلص من تصميم المشكلات التي من هذا النوع، لان التصميم لا يخدم الفكر القومي، ولا القضية القومية، بل على العكس يضع هذه القضية في أزمة دائمة مزمنة فهو لا يصح إطلاقا أن يكون شكل هوية .

ولا يختلف زوج، أو ثنائية الدين – الدولة في هذا الصدد عن الزوج أو ثنائية الإسلام – العروبة،و الجابري لا يستسيغ الحديث عن شكل اسمه الدينو الدولة في الوطن العربي الحديث والمعاصر، إذ ليس هناك في أي قطر عربي " ما يبرر طرح هذه المسالة في رأيه بهذا الاسم أو تحت هذا العنوان، بالمعنى الذي تفهم فيه في أوروبا ، والذي يتمحور أساسا في فصل الدين عن الدولة لان هذا الشكل قطري في الوطن العربي، محلي يخص بضعة أقطار عربية في المشرق،و هو بالأصل عائد للصراع الذي كان قائما بين عرب المشرقو الدولة العثمانية التي كانت تحكم باسم الإسلام بلدانا عربية فيها أقليات دينية غير مسلمة، مما جعل هذه المسالة تأخذ طابع الاضطهاد الديني، ويرى الجابري انه كان بالإمكان أن لا تطرح المسالة تحت شعار العلمانية كما هو قائم في أوروبا، بل تحت شعار الديمقراطية، وهو يعني تنظيم السلطة داخل دولة وطنية حديثة فالشكل المطروح ليس هو شكل علاقة الدين بالدولة، بل انه شكل الدولة ذاتها، سواء لبست لباسا دينيا، أو لباسا علمانيا، انه يتجه إلى من يحكم، وما الذي يبرر سلطته ويؤسسها فعلا؟ الشكل هو مرة أخرى شكل الديمقراطية، شكل انبثاق الحكم عن إرادة المواطنين واختيارهم، وضمان إمكانية إسقاطه بإرادتهم واختيارهم، هذا هو الشكل، أما باقي الأسماءو الشعارات التي يطلقها أصحاب نظريات العلمانية، والأصولية الإسلامية بعيدا عن الديمقراطية، فتحمل من الزيف أكثر مما تحمل من الحقيقة " [670] .

ولا تختلف ثنائية السلفية والخصوصية، ثنائية الأصالةو المعاصرة التي تدخل تحتها عدة ثنائيات فرعية، مثل ثنائية السلفية – الليبرالية، التي تقيم التعارض والتقابل بين ما يسمى حداثة، سواء أكانت ذات مضمون ليبرالي، أم اشتراكي، فالأمر باعتقاده يتعلق أيضا بمشكلة محلية عممت على الوطن العربي، وكانت قد عرضت في سورية ومصر، حيث نشا تيار سلفي يدعو إلى الإصلاح باعتماده الأصول الإسلامية في مواجهة الانحراف الديني المتمثل بالطريقة الصوفية و الشعوذة، ثم ما لبث أن دخل في معركة مع التيار المعروف بالتيار الليبرالي، لكون هذا الأخير كان يدعو إلى اعتماد الأصول الأوربية، أي القيم الفكرية والخلقيةو السلوكية التي اعتمدتها النهضة الأوربية، وسرعان ما انزلق السجال بين الطرفين إلى اتهام السلفية بالرجعية والماضوية،و اتهام الليبرالية بالمقابل بالعمالة للاستعمار و العمل على التخريب، والتنكر للقيم الوطنية، الأمر الذي أدى إلى أن أصبحت المشكلة تتغذى بشكل أو بآخر من النزعة الطائفية بوعي أو دون وعي.و هذا الشكل لم يكن مطروحا برأي الجابري في كل البلاد العربية،و إنما في بعضها، حيث كان هذا المضمون مطروحا بمعنى أن شعار السلفية " هو التحديث،و التحرر من فكر و سلوكو عادات عصر الانحطاط يعتبر شرطا ضروريا للنهضة ، أما الرجوع إلى سيرة السلف الصالح، فلم يكن يقصد منه

---

[669] – **المصدر السابق :** ص 104

[670] – محمد عابد الجابري : **إشكاليات الفكر العربي المعاصر:** ص 107

الرجوع بالتاريخ إلى الوراء،و لا استنساخ أية تجربة من تجارب الماضي، بل كان المقصود، في الأغلب والأعم، هو استلهام معنويات الفترات الزاهرة من ماضينا العربي الإسلامي، وبعبارة أخرى، كان الاتجاه إلى سيرة السلف الصالح، من اجل استعادة الخلفية النضالية، التي طبعت تلك السيرة كما يتصورها الخلف، وكما يتغنى بها. أما اعتبار الفوارق الزمنية،و اختلاف العصور ، وما ينتج من ذلك من اختلاف طبيعة المشاكل، وطبيعة الحلول فتلك أمور كانت تعتبر من المسلمات، ولم تكن موضوع نقاش"[671]، إذن فالتقابل بين السلفية والحداثة، وتعارضها لم يكن عاما، ولم يكن شكلا عربيا من المحيط إلى الخليج على حد قول الجابري، بل كان وما يزال في قسم منه شكلا محليا إقليميا .

أما ثنائية الوحدة – التجزئة التي يعالجها أخيرا الجابري في سلسلة الثنائيات التي ذكرناها، فهي في نظره بالمعالجة سابقاتها، حيث أن التجزئة واقع خلقه الاستعمار، ومع هذا فليس هذا هو المعنى الوحيد الذي تحمله كلمة تجزئة، عندما توضع في مقابل الوحدة في الخطاب العربي المعاصر. إذ أن هناك معنى آخر عاما يجعل التجزئة تعني انقسام الوطن العربي إلى أقطار، وقيام دول لهذه الأقطار، هي الدولة العربية القائمة حاليا، واعتبار الاستعمار هو المسؤول الأول والأخير عن وجود الدولة القطرية هذه. الأمر الذي يعني أن البلاد العربية قبل الاستعمار كانت موحدة،و هذا في نظر الجابري غير صحيح " ذلك لأنه إذا كانت معظم أقطار الوطن العربي قد توحدت تحت حكم الخلافة العثمانية ، فإنها كانت غير موحدة قبل ذلك ، فمنذ سقوط الدولة الأموية ، قبل ثلاثة عشر قرنا و الدول المستقلة واقع معترف به في التاريخ العربي بدءا من الدولة الأموية في الأندلس، والدولة الادريسية في المغرب، إلى الدول المستقلة الأخرى التي قامت بعد ذلك، سواء في مصر، أو الشام، أو العراق، هذه من جهة، ومن جهة أخرى، فالوحدة التي عرفتها البلاد العربية تحت حكم العثمانيين، كانت مبنية على التعدد، ومؤسسة عليه ، كانت البلاد العربية في المشرق، ولايات عربية تابعة للسلطة العثمانية، و كانت مصر دولة شبه مستقلة، وكانت تونس و الجزائر دولتين مستقلتين داخل الإمبراطورية العثمانية، وكان المغرب مستقلا بنفسه تماما، وكانت دول أخرى عربية ذات وضع خاص، كدول الجزيرة والخليج والسودان والصومال وموريتانيا ...الخ ، و مع انه لم يكن هناك حدود قا ة مرسومة، ولم تكن هناك ضرورة لحمل جواز سفر، قصد التنقل بين الأقطار العربية، ولكن هذا كله لا ينفي انه هناك دول مستقلة، عربية إسلامية، متنافسة ومتناحرة"[672]،و الجابري في عرض هذا الواقع لا يعني التذكير بواقع تاريخي اليم وعنيد، بل من أجل أن يعطي الكلمات معناها،و الآمال و الطموحات كل وزنها و شكلها، فهو يطمح لتحقيق وحدة عربية، ولكنه يعتبر أن هذا المشروع تاريخيا جديد تماما، يختلف عن كل المشاريع والتجارب التي عرضها تاريخيا الواقع العربي. ويبدو متشائما في أن الواقع العربي والدولي سيحقق أو يقبل في انجاز هذا العمل الكبير. " إذ أن الواقع العربي الراهن واقع تشكل فيه الدولة القطرية حقيقة دولية، قبل أن تكون حقيقة وطنية وقومية، هو حقيقة دولية لان المصالح الأجنبية،و الدول الكبرى بصفة خاصة مرتبطة بهذه المنطقة من العالم، مرتبطة بالدول القطرية، وبوجودها، واستمرار وجودها، أن المصالح الامبريالية، لا تسمح بقيام وحدة عربية، هكذا بسهولة ويسر، بل أنها تعرقلها، وستعرقلها لان مصالحها لا تخدمها الوحدة . كما أن المنطقة العربية منطقة إستراتيجية بالغة الأهمية بالنسبة إلى الصراعات الدولية " [673] ولذلك يعتبر الجابري انه من الصعب على العرب أن يفكروا شؤونهم بمقتضى إرادتهم ورغباتهم وحدها، وهذا لا يعني الاستسلام والمساومة عند الجابري، بل يعني أن مشروع الوحدة الذي يطمح العرب لانجازه ليس أمرا سهلا، لأنه لم يغير واقعا محليا بمفرده، بل سيغير واقعا عالميا، ومن اجل ذلك يجب أن يكون العمل الوحدوي في مستوى طموحات التغيير و خطورته و أهميته .

من هنا يمكن القول على حد تعبير الجابري " أن اختزال قضية الوحدة في شكل التجزئة التي ورثناها من الاستعمار، أو من غير اختزال يشوه القضية سواء على مستوى المعطيات الواقعية الحاضرة، ولذلك لابد من التفكير في ضوء المعطيات التي ذكرنا، وبالتالي يجب أن نعطيها في خطاباتنا ومناقشاتنا كل وزنها، وهو يعتقد في هذا المجال أن لا معنى للقول أن

[671] –**المصدر السابق** : ص 108

[672] – محمد عابد الجابري : **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**: ص 109

[673] – **المصدر السابق** : ص 111

الوحدة بين بلدين عربيين، مهما كان نوع هذه الوحدة محاولة تعرقل الوحدة الشاملة، بل بالعكس يجب تشجيع كل المحاولات والتجارب التي تؤدي إلى نوع من التضامن، إلى نوع من العمل المشترك الذي يؤدي إلى إتاحة فرصة للقاء بين مواطني الأمة العربية الواحدة، واختلاطهم، واحتكاك بعضهم ببعض في المجالات كافة، فالوطن العربي اليوم لا يعدو أن يكون حقيقة جغرافية، وحقيقة ثقافية، لابد من جعله يتحول إلى حقيقة اقتصادية واجتماعية وسياسية، وأن الوحدة التي ستكون قادرة على الاستجابة لمتطلبات الحاضر والمستقبل، يجب أن تكون وحدة المواطنين، وليس وحدة الرعايا، وان النضال من اجل إقرار حقوق المواطنين، حقوق المواطنة بالمعنى السياسي للكلمة نضال طويل، يتطلب نفسا طويلا، ولذلك فقضية الوحدة ليست قضية تجزئة – وحدة فقط، بل أيضا قضية إنسان – مواطن عربي"[674]، من هذا المنطلق يجب أن تكون قضية الوحدة مرتبطة بالديمقراطية وضروراتها، وليست بالتجزئة وخطيئتها ولغتها .

هكذا يعاد طرح مشكلات الوطن العربي ومراجعتها طرحا جديا واقعيا، طرحا يحركه الطموح، ويقيده العقل، طرحا في إطار الواقع العلمي الملموس لا في واقع إصلاح النهضة فقط، فالنظرة المستقبلية العربية تتطلب الأسس العقلانية النقدية. وهذا هو السبيل الوحيد الذي سيقودنا إلى تشييد حلم إيديولوجي مطابق للواقع، وعمل جدي متواصل، وهذه هي مهمة المثقف العربي في الظروف الراهنة ، كما يراها الجابري، مهمة إعادة التفكير في المشروع النهضوي في ضوء الواقع، وتحت سلاح النقد الذي لابد من إيجاده واحترامه، والعمل فيه، من اجل مستقبل عربي أفضل.

5– إشكالية المشروع الحضاري العربي.

حيث يعالجها الجابري بين فلسفة التاريخ، وعلم المستقبلات، وهي في رأيه عبارة فارغة المعنى بسبب كونها غارقة في العمومية، ومستقلة بالحلم أيضا، مع أنها زائغة شائعة في سوق الكلام العربي، وتحمل شيئا من بريق الموضى، وتستجيب ولو على صعيد الخطاب للحلم العربي، الذي لم يتحول بعد إلى واقع مقبول، أو قابل لان يصير مقبولا، ولذلك ينتقل الجابري بالتفكير للبحث عن معنى آخر لهذه العبارة فيجده بالتساؤل التالي "المجتمع العربي إلى أين...؟ ويضع البديل لهذه العبارة بحيث تصبح من تساؤل المجتمع العربي إلى أين؟ إلى تساؤل التاريخ العربي إلى أين؟وهو يعتقد أن بهذا الانتقال يكون الانتقال من السوسيولوجية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية إلى فلسفة التاريخ، الأمر الذي يبين المعنى الفلسفي لعبارة المشروع الحضاري.

ولما كانت الفلسفة لا تتقيد بالزمان، بل تتعالى عليه ، لذلك فان فلسفة التاريخ لا تتقيد بالحقب التاريخي المعروف، الذي يقيم فواصل شبه نهائية بل نهائية بين الماضي والحاضر والمستقبل،والمشروع الحضاري العربي منظور إليه في إطار هذه الكلية التاريخية، يعني ليس ما ينزع العرب إليه، ويطمحون إلى تحقيقه في مستقبلهم الآتي فقط، بل ما كانوا ينزعون إليه و يطمحون إلى انجازه في الماضي أيضا.

والجابري في معالجته لهذه العبارة، لا يتوقف عند فلسفة التاريخ، بل يتعدى ذلك إلى علم المستقبلات، الذي يمثل روح عالمنا المعاصر المتميز بالتخطيط العلمي، من اجل بناء غد أفضل، أو الإعداد لهذا الغد،والجابري يزعم أن الحاجة التي جعلت الفكر الأوربي يتجه في القرنين الثامن عشر،والتاسع عشر إلى التاريخ بفلسفته، مازالت قائمة لدينا نحن العرب اليوم، بل يذهب إلى أكثر من ذلك، فيزعم أن عدم تمكننا إلى اليوم من فلسفة ماضينا، أي كتابته كتابة تعطيه معنى بالنسبة إلى حاضرنا، هو احد أسباب عجزنا عن التخطيط لمستقبلنا، من منطلق أن فلسفة التاريخ ليست قيمتها في ذاتها، فهي لا تقدم معارف علمية عن الماضي، بل كل قيمتها فيما تقوم به من دور في الحاضر، حاضر وعي من ينتمون إلى التاريخ الذي تفلسفه، أنها في ظاهرها إعادة بناء التاريخ بصورة فلسفية، ولكنها في حقيقتها إعادة بناء للوعي بصورة تاريخية،وهذا ما حدث

[674] –**المصدر السابق** : ص 112

في أوبا في ضوء حاجتها أثناء نهضتها، حيث كانت تعيش التغير في مختلف مكونات حاضرها، وعلى مستوى آفاق مستقبلها، ويتساءل الجابري لماذا تأخرت الحاجة إلى فلسفة التاريخ في التجربة العربية عن أوربا، في ضوء فلسفة التاريخ، ويجيب عن ذلك لن السبب يعود إلى عدم إلقاء أضواء كاشفة على التاريخ العربي في ضوء العقل.

لأن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف العقل في التاريخ. وظهورها ظهورا كاملا، هذا الظهور الذي بدا متأخرا ونحن نسبر أغوار التاريخ العربي، حيث لم يتحقق في التجربة الحضارية العربية الإسلامية إلا مع ابن رشد وابن خلدون في فترة لاحقة، كما يدعي الجابري، وأن كان لنا الكثير من التحفظ على هذا الرأي بحيث لا يمكن فصل واقع معين عن فلسفته، لان فلسفة الواقع تعبر عن الواقع ذاته،والبشرية تنجز في ضوء الفهم الذي وصلت إليه، لان الفكر دون تطبيق ثرثرة، والتطبيق دون فكر طيش، وكان على الجابري أن يبحث عبارة مشروعنا الحضاري في ضوء هذه المعطيات، حتى يدخل علم المستقبلات المعاصر من أبوابه العريضة ، فيقرا الواقع العربي قراءة علمية دقيقة بدلا من أن يضعه موضع تساؤل، ليعيش حالة من الرعب، متضمنة الخوف والكارثة، لا بل الانحطاطو الانقراض " ذالك أن الانطلاق من معطيات الحاضر، حاضرنا العربي الذي يسود فيه التمزق الاجتماعي والتخلف الفكري، وتطغى فيه الأمية والجهل، ويهيمن فيه الصوت الواحد المستبد "[675].

أن الانطلاق من هذا الواقع المهيمن عليه اقتصاديا وعسكريا وسياسياو إيديولوجيا، لا يمكن أن يسمح ، كما يزعم الجابري لعلم المستقبلاتو لا لأي علم آخر أن يعترف بمعطيات الواقع الراهن كحقائق موضوعية نهائية، ويعمل بالتالي على إسقاط محكماتها على الغد القريبو البعيد، أن يقدم لنا عن المستقبل صورة طبق الأصل من الحاضر نفسه، أن لم تكن أكثر شؤما واشد إيلاما، أن الجابري يقرا واقع الوطن العربي، ومستقبله قراءة تشاؤمية، ولذلك فان علم المستقبلات الذي تعيشه أوروبا اليوم لا ينطبق على واقعنا " فالحاسوب الناظم " الكمبيوتر " يرد بضاعتك نفسها، وفي قوالب جديدة إذا شئت، ولكنه لا يستطيع أن يعطيك بضاعة جديدة، وبما أن بضاعتنا الراهنة يحكمها التخلفو التبعية، فان علم المستقبلات الأوربي الموطن، الوصفي الاتجاه، إذا طبق في بلدنا كبلداننا، لا يمكن أن يفعل شيئا آخر، غير أن يرد إليها بضاعتها ولكن مع المضمون نفسه، التخلف والتبعية .

من هذا المنطلق فان الحديث في الوقت الراهن عن المشروع الحضاري العربي كما يزعم الجابري لا يمكن أن يكون متجاوبا مع طموحاتنا إلى تغيير واقعنا والتحرر من قيودنا، إلا إذا كان في صيغة حلم مطابق، حلم يقوم بوظيفة التطهير والإعلاء، فيحقق للذات الحالمة ما هي بحاجة إليه من الاستواء والاتزان، ومن الطمأنينة والاستقلال،و هنا لابد لنا من القول أن بإمكان الواقع العربي تحقيق مشروعه الحضاري إذا ما امتلك منطقا عربيا أصيلا متماسكا يصل من خلاله بين الماضي والحاضر، فتكون صورة المستقبل الآتي متممة لصورة المستقبل الماضي، أي ما كان ممكنا تحقيقه، ولم يتحقق، وبهذا تكون عبارة المشروع الحضاري ذات معنى في إطار علم المستقبلات المعاصر، الذي يحمل خصوصيته العربية بين شعوب هذه المعمورة .

هكذا يكون المشرو ع الحضاري العربي مشروع الماضي والمستقبل. انه على حد قول الجابري النزوع إلى تحقيق الوحدة، التمدن، العقلنة. فالسير في طريق تحقيق وحدة عربية اقتصادية وسياسية وثقافية ضرورة تاريخية، ولقد أكدت التجربة

---

[675] -**المصدر السابق** : ص 118

العربية خلال سنوات خلت، أن أي قطر عربي لا يستطيع بمفرده تلبية حاجاته في جميع الميادين، وبالتالي لا يستطيع ولن يستطيع بمفرده التحرر من التبعية سواء الاقتصادية منها، أو الصناعية، أو الثقافية، أو العلمية، لان التحرر يعني وقبل كل شيء الاستقلال الذاتي، فالخيار المفروض على الأقطار العربية هو إما السير في طريق الوحدة العربية، وبالتالي طريق الاستقلال الذاتيو إما مواصلة السير في طريق التبعية لمراكز الهيمنة الخارجية، وليس طريقا ثالث، أما السير في طريق تمدين المجتمع العربي، فيعني تحويله إلى مجتمع مدني، و هذا يستدعي تقليص مظاهر البداوة فيه، والمقصود هنا بالبداوة معناها الواسع الذي يشمل العمران والاقتصاد والاجتماعو السياسة والفكر.

" فالخيامو الأكواخ سواء في الصحاري أو في الأرياف، أو على ضواحي المدن، أو في قلبها ظواهر عمرانية متفشية في جل الأقطار العربية، أن لم نقل في جميعها وفضلا عن ذلك فهي القطاع العمراني، الذي يأوي أغلبية السكان في معظم الأقطار العربية، وبقدر ما تشكل هذه الظاهرة مظهرا من مظاهر التخلف، بقدر ما هو عامل تكريسه وتعميقه، وجعل إثارة تنسحب على المستقبل. على الاقتصادو الاجتماعو التعليم والثقافة والفكر، أن تجهيز الأرياف تجهيزا عصريا على صعيد السكن و التعليم مع ارتباط مع تصنيع الفلاحة، وشق الطرق، كل ذلك أصبح شرطا أوليا من شروط الدخول في الحضارة المعاصرة "[676]، هذه من جهة ، ومن جهة أخرى ليست البداوة في مجتمعاتنا مقصورة على الأرياف وحدها، بل هي حضارة، وبصورة مكشوفة حينا ومقنعة حينا آخر في المدن أيضا، هي حضارة في السكن،و العلاقات الاجتماعية، والسلوك الفردي، والجماعي، وأسلوب النظر إلى الأشياء، كما هي حاضرة في الحياة السياسية وكيفية ممارستها،و إذا كنا نشكو اليوم غياب الديمقراطية غيابا كليا في بعض البلدان العربية، وزيف ما هو قائم من مظاهرها في بعضها الآخر، فلان الديمقراطية هي من خصوصيات المجتمع المدني.

" المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان مواطنا، أي عضوا في جماعة بشرية تنظم حياتها ومؤسسات ديمقراطية تضمن لكل فرد الحقوق والواجبات نفسها، ويكون فيها الحاكم رئيس دولة ينوب عنه الجماعة كلها وبرضاها، وليس رئيس عشيرة أو عصبة من الأقوياء بالمال أو السلاح، وتكون فيها الشرعية السياسية مؤسسة على ديمقراطية حقيقية تضمن تداول السلطة، وتمنع احتكارها سواء من جانب الفرد، أو من جانب جماعة وواضح أن شروط قيام مجتمع مدني بهذا المعنى لا يمكن أن تتوافر، لا بعامل تطور الأمور و لا بعامل إرادة خيرة ما، ما لم تكن ظواهر البداوة التي تحمل في جوفها خصائص المجتمع الرعوي،و المجتمع الزراعي المختلف، قد اختفت، أو هي في طريق الاختفاء التام "[677].

من هنا تظهر للعيان العلاقة الصميمة بين السير في الاتجاه الوحدوي التكاملي على الصعيد الاقتصاديو السياسي، والسير في طريق تمدين المجتمع العربي. ككل هكذا لا بد من القول إن الشروط الذاتيةو الموضوعية، والبشرية، والمادية لإنطاق مسلسل بناء المجتمع المدني العربي لا يمكن توافرها لجميع الأقطار العربية، إذا ما هي بقيت أقطارا منفصلة، متنافسة متناحرة، متخلفة مستهلكة، تابعة.

وأخيرا لابد لكل هذا من عقلنة الحياة العربية بمختلف مظاهرها، ليس فقط لأن الحضارة المعاصرة تقوم كلها على التنظيم العقلاني، لكل مرافق الحياة، بل أيضا لان العقل العربي المعاصر مازال يحمل بين طياته رواسب كثيرة متنوعة من صنوف اللامعقول الموروث عن عصور الانحطاط في السابقة، إضافة إلى ما أنتجه أو كرسه عصر الانحطاط في حضارتنا نفسها.

[676] -**المصدر السابق** : ص 24

[677] – محمد عابد الجابري : **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**: ص28

تلك هي مقومات المشروع الحضاري العربي، فالعرب دون الوحدة، والتمدن،و العقلنة لا يحققون ذلك لا بل سيخرجون من التاريخ مسلوبي الماضي والحاضر والمستقبل. ولكن العرب أكثر إمكانات للخروج من واقعهم المؤلم، لأنهم أمة مجربة عبر التاريخ، امتلكت، ومازالت تمتلك كل المقومات لتأخذ مكانتها المرموقة في هذا العالم، وأن نفلح في تحديث الخطاب الثقافي العربي المعاصر وفي رفعه من جمود عصور الانحطاط إلى حيوية عصرنا العلمي، ولعل الخطوة الأولى على درب تحقيق ذلك هي إعادة تركيب لحظات تطور الفكر العلمي في الوجدان الثقافي العربي، وإبراز المضمون الفكري والمنطويات الفلسفية للثورة العلمية بجرأة تظهر ما ينطوي عليه هذا الفكر من تحديات لأفكارنا الموروثة والمستوردة سواء بسواء. ولعل هذا الفشل في تحديث الخطاب العربي الحديث على الصورة التي أوضحناها، هي أحد الأسباب الرئيسية الكامنة وراء الاحباطات المتكررة التي أصابت محاولات التصنيع، وتعثر الثورة الديمقراطية، وفشل محاولات التحرر من التبعية والاستعمار وتحقيق الحرية في الوطن العربي.

خاتمـــة:

على العموم يتسم الفكر العربي النهضوي بعديد من السمات، بعضها يحسب له، وبعضها الآخر يحسب عليه، وإن كان الطابع الأعم ربط مصيره النهضوي بالغرب (الآخر) وجعله مرآة إما يهتدي بها أو يجعلها وسيلة لمراقبة الذات، وهذا مربط الفرس في عملية الإجهاض التي منيت بها كل المشاريع النهضوية على اختلاف مشاربها، على اختلاف منطلقاتها ومبادئها وعلى اختلاف أهدافها وغاياتها، وسنرصد ما توصلنا إليه من نقاط كما يلي:

أولا– الانبهار:

لا يختلف اثنان في مدى إعجاب المثقف العربي بالحضارة الغربية، وهذا ما تؤيده مقولة توفيق الحكيم "الذي حدث في عقلي كان شيئا مخيفا فكأني فتحت نافذة في رأسي هب منها إعصار هائل ..." وقد تؤول المقولة على صورتين، الأولى تصور لنا على أن الفكر العربي فكر لاعقلاني منفعل وبالتالي أفرغ توفيق الحكيم ما في جعبته من أفكار قديمة بالية فوضوية لاعقلانية، وإما أن البيئة الغربية استطاعت أن تبعث فيه تيار التأمل والتفكير من جديد بعد أن كانت البيئة العربية حينها تقبع تحت وطأة الجهل، فاستحال توفيق الحكيم إنسانا غير الذي كان.

وعلى الفكرة ذاتها يقول سلامة موسى"أحسست كأني أريد أن أنسى عن ظهر قلب كل ما تعلمت وأن أمسح لوحة ذهني كي أنقش المعارف التي أختارها بنفسي"

أما الطهطاوي الذي راح إماما ببعثة علم إلى فرنسا، ولخص تجربته في باريس بكتاب وسمه بـ"تخليص الإبريز في تلخيص باريس" الذي يقول فيه"هذا هو النموذج الأوروبي–الفرنسي بشكل خاص– الذي يجب أن يتبع، فاتبعوه".

ثانيا: التقليد

جرت السمة السابقة الفكر العربي النهضوي إلى المعادلة الخلدونية :"المغلوب مولع بتقليد الغالب"، فوسم التقليد معظم الكتابات النهضوية، كنتيجة حتمية للانبهار الذي يعمي البصر والبصيرة، فصارت أوروبا قبلة كل جديد ومتقدم ومتمدن ومتحضر، وكل ما تعلق بالأنا فمتخلف ورجعي. فجاءت كل الأعمال والمشاريع صورة طبق الأصل أو محاكاة للنموذج الغربي، دون تمحيص ولا إبداع.

لم يسلم من التقليد مجال إلا وقلدت فيه الذات العربية الآخر الغربي، وبالخصوص الجوهر الذي مسه التقليد وأذهب خصوصية الشخصية العربية الإسلامية، فالتربية هي الأخرى طبقت بالحرف على البيئة العربية، على مستوى المفهوم والتطبيق، لم تراع في ذلك الخصائص البيئة الفكرية والمناخية، وقد تفاخر طه حسين بذلك في قوله:"إن التعليم قد أقمنا صرحه ووضعنا مناهجه وبرامجه منذ القرن الماضي على النحو الأوروبي الخالص" و"إننا قد وضعنا في رؤوس أبنائنا عقولا أوروبية في جوهرها وطبيعتها وفي مذاهب تفكيرها..."

كذلك الاقتصاد، فقد أتبع اقتصاد الوطن العربي بالاقتصاد الأوروبي، نتيجة للتقليد الأعمى، وجلب الرأسمالية والاشتراكية كفلسفات سلوكية في المجتمع العربي.

الفن العربي مثل فن العمارة والفنون التشكيلية والموسيقى كما يقول عبد الله عبد الدايم: "ما يزال إلى حد كبير فنا مقلدا، بل فنا يشكو من الغربة والاستلاب... مما يجعل الكثرة الكاثرة من هذا الإنتاج أعجمي الملامح غريب القسمات".

على مستوى الأدب تبدو البصمة الغربية جلية في جميع معالمه، من حيث المبنى والمعنى، حتى صار تحدي بل ومعاداة مقومات الأمة (اللغة، الدين والعادات والتقاليد...)عقيدة راسخة على صفحات أدبنا وفي أذهان أدبائنا. وهذا ما انعكس سلبا وبصورة مباشرة على استعمالاتنا اليومية والحياتية للغتنا العربية. وما مسها من هجر وتحريف وتزييف. وغيرها من المجالات التي اتبع فيها الفكر العوبي الفكر الغربي حذو النعل، كالسياسة والدين والتراث.

ثالثا: التناقض:

الانبهار أدى إلى التقليد، والتقليد بدور أحال مفكري النهضة العربية إلى الوقوع في التناقض الصارخ، ولا أصدق على هذا التناقض مما طالعنا به الطهطاوي في كتاباته، ففي كتابه المذكور آنفا(تخليص الإبريز) يظهر متحمسا داعيا للخروج عن الحاكم الظالم والثورة ضده، وفي كتب أخرى على غرار (مناهج الألباب) ينصح العامة بوجوب طاعة الحاكم ويدعوهم لعدم الخروج عن طاعته ذلك أنه خليفة الله وظله على الأرض. والحكم ينسحب على باقي رواد النهضة الأفغاني، محمد عبده والكواكبي وغيرهم كثر.

كل المشاريع المكونة لألوان طيف النهضة العربية على اختلاف منطلقاتها ورؤاها تتخذ من الحرية والمساواة والديمقراطية، شعارات لهذا التطور، المؤمن بعظمة العقل الإنساني، وبالدور الأساس للإنسان في تغيير المجتمع، الأمر الذي يؤثر تأثيرا كبيرا في مجريات العقل العربي وتحولاته، لذلك جاءت الأسئلة المحورية لكل المشاريع صورة كربونية، على غرار من نحن، وكيف كنا وأين صرنا؟ ما هي الأسباب التي أدت بنا إلى ما نحن عليه اليوم؟ كيف تطور الغرب وتأخر العرب؟

لهذا سعت منجزات الفكر العربي في عصر النهضة من أجل خط الأسس، ورفع الدعائم لبناء وطن عربي متقدم، وليس ثمة أدنى شك في أن تجارب مفكري عصر النهضة تتفاوت عمقا وغنى وجذرية واعتدال، كما أنها لا تحيل إلى نموذج فكري واحد، وإنما إلى نماذج متعددة، لكن الحلول المطروحة، والمشاكل المعالجة، والتصورات المقترحة قد ارتبطت بالظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية لعصر النهضة ذاته، فعبرت بإخلاص عن الواقع المعاش في تلك الفترة، الأمر الذي يسمح بتوقع صياغات مستقبلية للفكر العربي. وإذا ما تتبعنا المنحنى العقائدي الذي أثبته مفكرو تلك المرحلة، نلاحظ أن الفكر الكلاسيكي العربي الذي كان سائدا قد تحول إلى صيغة دينامية حية صريحة تكاد أن تكون مبادئ فلسفية، وأدلة منطقية لفهم جديد، ومعاناة وجدانية ترفد الليل العقلي لمعالجة الواقع القائم، وامتلاك التصورات المستقبلية في اتجاهات متعددة تتجه نحو التراث ، والواقع المعاش ، والتأثر في الحضارة الأوروبية، لكن مشكلة رواد ذلك العصر أنهم لم يتابعوا بجدية سير العلم الحديث ، بل ظلوا في الغالب يدورون في حلقة الأدلة القديمة، التي تبتعد شيئا عن عالم بات يلزم أهله بإعادة النظر في أنماط المعرفة المورثة، وقد انجر هؤلاء إلى متاهة التجارب الذاتية الخالصة ، والإلهامات الوجدانية المحضة، أما المبادئ المستلهمة من الأساس القيمي للتقدم كالأصالة ، والإنسانية، والمثالية ، والمادية، فلا شك أنها بلغت من السمو درجة أصبحت من خلالها تمثل نمطا من آليات الدفاع عن الوجود، وقد تجلى ذلك من خلال النتائج الإيجابية التي جاءت نتيجة التأمل في مسألة البحث عن الذات بعد طول الضياع والتخلف، إذ لا مفر من الاعتراف بأن هؤلاء قد ساهما إلى حد كبير في صياغة روح المجتمع العربي من جديد لتواكب المعطيات الحضارية المعاصرة لتلك الرحلة، من خلال الروح والوجدان والإنسان في عالم كانت فيه هذه القيم غريبة منبوذة، لكن الصيغ النظرية التي اقترحها مفكرو عصر النهضة من أجل بناء حضارة عربية جديدة تظل حافلة بالصعوبات ، لأنها بقيت في باب الدعاوى الخطابية الجذابة، أكثر مما هي في باب الفعاليات النشطة القابلة للتطبيق العملي

المباشر، لأن المعطيات المدنية الحديثة على اختلاف تجلياتها النظرية والعملية قد فرضت معطياتها على سطح المعمورة، ولم يعد بمقدور أحد التنكر لها وتجاوزها، الأمر الذي يؤدي إلى التعرض للخطر والانمحاء من لوح الوجود الحي، لان هذا الوجود بات على وشك إلغاء ثنائية القيم المادية، والقيم الروحية، التي أصبحت صالحة فقط للمناظرات الجدلية، بينما الواقع يستدعي عدم الفصل بينها، فمفهوم الحضارة الآن لا يقبل إطلاقا عملية الفصل بين الإنسان ومنجزاته. وهذا يدعونا من جديد إلى العودة لمفهوم الحضارة ذاته، من حيث هو حالة قابلة للتجسد في السلوك المشخص لأفراد مجتمع ملزمين بالتفويق بين قانون التغير الذي لا يرحم وبين تراث لم يكف عن الفاعلية الحقيقية الإيجابية لم يقدم عليها مفكرو عصر النهضة، ولا المفكرين العرب المعاصرين حتى الآن.وإن ثمة أمرين ينبغي أن يؤكد عليهما من قبل المفكرين العرب مهما كانت طبيعة تصوراتهم للحلول النهائية لمشاكل الوطن العربي، وهما التسلح بمنهج للتحليل الواقعي بالنسبة للمشاكل المشخصة، منهج سبر أغوار الحياة العربية بكل وجوهها ، ويبرز اشكالياتها للمعالجة، وهذا يستدعي الأخذ بالأمر الآخر وهو الإيمان بقيمة الحرية وخلق المجتمع النقدي الذي لا غنى عنه في أية فعالية تهدف إلى تغيير الواقع العربي وتوجيهه الوجهة التي يراد له أن يحث الخطى فيها. ومفكرينا العرب لم يألفوا كثيرا حتى الآن هذين المبدأين، فالحرية يجب أن نألفها على أنها تعادل الحياة، ولا نكتفي في أن ندافع عنها في الأوقات التي نجد أنفسنا فيها مضطهدين .فالإيمان بالحرية يظل الشرط الأساسي لكل فعل إنساني، والذي يدافع عن الحرية منذ البداية يدافع في النهاية عن نفسه، وهذا بطبيعة الحال يقودنا إلى الابتعاد عن التفكير الإيديولوجي الخالص ، والحلول القبلية الجاهزة، ويدفعنا إلى حياة الواقع المعاش، ومعالجته في ضوء معطيات العلم، التي أصحبت لغة العالم المعاصرة، وهذا يستدعي فاعلية وثقة الأغلبية الجماهيرية في الوطن العربي.

ويعود سؤال جديد ليطرح نفسه، لماذا كلما أمدنا الواقع الموضوعي بتفاؤل بتغيير الأوضاع والأحوال، نجد أنفسنا وقد عدنا للحظة البدء، وعلى نحو غريب لا معقول يكاد يشل قدرة العقل على النفاذ إلى حقيقة ما يجري، لذا وجب النظر إلى الواقع في جميع أبعاده وتشكيلاته، بما في ذلك الواقع الإستشرافي الخاص بالتطور الذي وصل إليه، وأساليب البحث الجديدة التي تم اكتشافها وتوجب إعادة النظر فيما إذا كان مطروحا، إذ لا تجوز سنة التاريخ العيش على حلم ما حققه أسلافنا من مكاسب معرفية، فلن يجدي أن نظل مرددين لها، أو نتخذ منها أنموذجا للعصمة والتقديس يمنع من تجشم عناء البحث في الكشف عما تنطوي عليه من أخطاء وثغرات، عبر عملية منطقية مؤداها أن ما هو صحيح، تكون الممارسة المعرفية لأجهزته التوليدية متفقة مع الواقع ومشتقة منه.

كما أن الضرورة التاريخية، هي المعيار لتمييز الواقع العقلي عن الواقع اللاعقلي، وما هو ضروري في لحظة تاريخية ما، يكف عن أن يكون عقليا في شروط تاريخية جديدة لذا فإن الاحتفاظ به أو الدعوة إلى بعثه موقف لا عقلي، وغدا مع الزمن فكرا محافظا لأنه محدد بواقع تاريخي معين.

إن قضية النهضة، هي قضية الضرورة للتغيير والتحديث، أي هي كيفية دخول مجتمعنا العربي مدار العصر، ورحاب الحضارة الحديثة، وتحوله مستهلك وتابع، إلى منتج ومشارك في صوغ وصناعة الحضارة والثقافة بصيغة حداثية، أي تحول المجتمع من متخلف إلى متقدم.

إن السير نحو الحضارة الحديثة–أي النهضة– تتطلب التجاوز، تجاوز كل ما هو متخلف، فالنهضة العربية المطلوبة يجب أن تكون حركة فكرية اجتماعية اقتصادية، تحقق الوحدة والحرية والمساواة والعدل والمواطنة وترسيخ سيادة الدستور وحكم القانون وتكفل حق الاعتقاد، وتعمل على تحقيق تنمية مستقلة وبناء قاعدة صناعية متطورة.

على المشروع النهضوي أن يتفاعل مع بيئته، بأهدافه وعناوينه، وقواه التي تسنده، ويكون ثمرة تفاعل أبناء الأمة مع واقعهم وتطلعاتهم، كما لا يمكن فهم السيرورة نحو النهضة إلا بدء من اللحظة حيث يبتعد"ما سوف نعمل" بشكل دائم عن كل التجارب التي حدثت حتى الآن، والتوجه النوعي الواعي نحو المستقبل لا يكون إلا بمقدار ما تسبغ تجربة النهضة على أفق

التجربة الراسخة في الماضي بشكل متين وعلى الواقع المعاش، صفة جديدة تاريخيا، والحداثة ليس بإمكانها ولا برغبتها استعارة المعايير التي تسترشد بها من عصر آخر، وهذا على النظر إلى التاريخ على أنه سيرورة متماسكة مولدة للمشكلات، وأن الزمان يعاش في مواجهة المشكلات المطروحة.

إن أهم ما يتوجب علينا فعله والقيام به هو أن نهزم القرون الوسطى فينا، ونعود فنقول إن ظروف التراجع والانكسار هي البيئة التي تنتج السؤال التاريخي، ما العمل؟ وهذا السؤال هو أحد العوامل التي تؤسس لمشروع نهضة ينقذ العرب من انحطاطهم المطبق، وفي مناخ التراجع والانكسار هذا، وممكنات الأمة لا تفسح مجالا كبيرا، يرد التساؤل التالي، هل التفكير في مثل هذه الظروف هو فعل من أفعال الإدعاء اللفظي الإيديولوجي المنبثق عن سياسة الهروب إلى الأمام وعن التضخم الإيديولوجي في الوعي العربي، وفقدان حس الواقعية في التفكير السياسي، وفي القدرة على تمثل الممكنات تمثلا صحيحا.

بداية يجب دفن الموتى حقا، بدل أن تستمر مأساة دفن الموتى للأحياء، وأن ندرك أن لكل عصر روحه الخاصة التي تؤثر على تفكير أفراده، وأن مسيرة التاريخ لا تعرف الحتمية، لأن محركها إرادة الإنسان، الفاعل الواعي، والإرادة والفاعلية الواعية ينحازان بالضرورة إلى العقلاني ويسعيان إلى تحقيقه في الواقع، وهما إرادة وفاعلية فئات صاعدة من رحم الحاضر ذاته، الحاضر الذي يحتوي على العوامل الدافعة للتطور والنابذة له، وهذا يفضي إلى ضرورة أخذ الواقع وإحضاره إحضارا واعيا على مستوى التأسيس كنظام ونهج غرضه دفع الفكر نحو آفاق مفتوحة غير قابلة للانغلاق، وما من نهضة أو تحديث باستطاعته أن ينجح إلا ما يشكله الواقع من حضور في الوعي، الحضور الذي يعتبر الواقع أساسا للحقائق المستخلصة من مبدأ التجربة والاستقراء بدل التفكير المجرد، وبقدر ما يتراكم من خبرات الواقع، مع ما تضيفه الذات الإنسانية من قوالب ومضامين يبرز التفاعل والجدل بين الطموح والواقع المعاش.

إن الطموح هو تأسيس مشروع نهضوي سياسي، اقتصادي وفكري، يتشكل في صورة منظومة متكاملة، وليس في حلقات متعاقبة لا تستقيم معها نهضة، يمكن تحقيق بعض من أهدافها، ولكن لا يمكن إنجاز تلك الأهداف كاملة، كما أنه لم يعد بالإمكان أن يستند مشروع النهضة إلى فرضية الأولويات كي لا تضيع صلة الاتصال والترابط بين أهدافه، ولذلك فإن الضرورة تقضي صوغ العلاقة بين أهدافه، وإعادة بناء هذه الأهداف في وعينا بناء بنيويا منظوميا، من خلال علاقة الترابط المتبادل بينها مجتمعة من ناحية، وضرورة المراجعة وإعادة النظر لبعض مفاهيمها ومضامين أهدافها.

إن مكونات عناصر المشروع هي: الوحدة وضرورة إعادة تمثلها على نحو جديد على ضوء صورتها في الواقع المعاصر– الحرية وممارستها في نظام ديمقراطي يكفل – الفرص، والتداول السلمي للسلطة – العدالة الاجتماعية و التوزيع العادل للثورة، ودعم الشرائح الفقيرة في المجتمع – التنمية المستقلة وبناء قاعدة صناعية متينة، ومكننة الزراعة، وتطوير الخدمات، ومكافحة البطالة – مجابهة العولمة بتطوير المحركات الأساسية لدينامية التنمية المستقلة بحيازة القدرة التقانية والعلمية، والعمل على إنتاج سوق فعلية عبر الزيادة في الدخل القومي وتطوير معدلات النمو وتحقيق الاستقرار السياسي الديمقراطي و الاعتماد الجماعي على النفس من خلال التكامل الإقليمي، وهذا يوجب تحقيق تحول جذري في رؤية العرب ومفاهيمهم و سياستهم العامة– الاستقلال الوطني القومي، ويكون بتوفير عوامل القوة التي ترسخ الاستقلال، وهي عوامل المشروع النهضوي ذاته– التحرير، وعوامله تبدأ من تعبئة الشعب، ونشر ثقافة المقاومة، ومقاطعة منتجات العدو، وتتوج بالكفاح المسلح و الحرب الشعبية – المرأة وحصولها على كامل حقوقها، وضمان المساواة لها في التشريعات والقوانين وتأهيلها لممارسة دورها كمنتجة – انطلاقا من أن حدود بعض الأقطار العربية قد حددتها الدول الاستعمارية، ونتيجة ذلك وجدت بعض القوميات نفسها أنها أصبحت أقليات، لذا من الواجب مساعدتها، و إذا اقتضى الأمر منحها حق تقرير المصير.

وطبعا، فإن كل مشروع نهضوي يحتاج إلى خلفية فكرية، و إلى حامل اجتماعي، وهنا يأتي دور المفكرين العرب، فهم ملزمون بأن يساهموا في نجاح المشروع النهضوي، وأن يقوموا بما يمليه عليهم الواجب، والشعور بالواجب هو أحد لوازم المشروع، ووجوده ضروري لنجاحه ثم ثباته و نمائه.

وأن القوى الفكريةو السياسية التي يمكن أن تنهض بدور رئيس في الدعوة إليه وفي نقله إلى الواقع، يجب أن تمتلك وعيا حادا بهويتها وعما بانتمائها إلى الوطن العربي، وتشمل كل الحركات التي يموج بها الواقع العربي: التيار القومي العربي، التيار الليبرالي العربي، التيار الإسلامي الاجتهادي، التيار الماركسي، القوى الاجتماعية المفترضة:" عمال، فلاحون، فئات من الطبقة الوسطى، رجال أعمال..."، الحركات الاجتماعية الصاعدة "حركات: الشبيبة، النساء، حقوق الإنسان، حماية البيئة، التضامن مع شعب فلسطين وشعب العراق...،وأن حاملا اجتماعيا، بهذا الشكل، يجب اعتباره طرفا أصيلا في حمل المشروع النهضوي و إنجاحه.

ومن الضروري التنبه إلى بعض القضايا المتعلقة في صياغة المشروع النهضوي، وفي آليات تطبيقه:

فالتحدي الذي يشكله نقد العقل يحدد زاوية الرؤيا لما نريد من المشروع، أي من "التطور العلمي والتقني والاقتصادي والسياسي والاجتماعي"، ووضع كل ذلك موضع التعقيل، وتحويل أنماط الفاعلية العقلانية بالنظر إلى غاياتها، كما يقول(ماكس فيبر).

النهضة، بمشاكلها وقضاياها، هي عملية اجتماعية تاريخية، جدالية وفكرية، تتحول من خلالها المشاكل والقضايا إلى مفاهيم وتنظيمات تفعل في المجتمع المعاصر،وتدل بتكوينها ومضمونها على الشكل الذي يترتب عليه هذه المجتمع، شكل حياته وماهية قضاياه ومشكلاته وصورته ومكانته في المجتمع الإنساني الواحد والشامل، أي شكل المجتمع العربي المنشود بأبعاده الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.

كل مشروع نهضوي تحديثي، يشير إلى جملة من سيرورات تراكمية يشد بعضها بعضا، "إعلاء شأن العقل والعلم، لأن العوالم المعاشة المعقلنة تتصف بعلاقتها التفكيرية وبنماذج راقية من الدمج الاجتماعي، تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، نمو القوى الإنتاجية وزيادة إنتاجية العمل، ونشر حقوق المشاركة السياسية وأشكال العيش المدني، علمنة القيم والمعايير، التعليم العام، الصحة للجميع..."، إنها سيرورة النظرة المدنية للأشياء،والتطور الاجتماعي وهجر أفق مرحلة مضى زمانها.

إن العلاقة بين أهداف المشروع النهضوي، هي علاقات تجديد متبادل، توجب العمل بها دفعة واحدة دون تمييز، لأنها تستند إلى تراكم تاريخي تترابط فيه أبعادها ومستوياتها ترابطا منظوميا شاملا جزئيا. يجب أن يؤسس المشروع على قاعدة إرادة التغيير بعقلانية وتخطيط، بدءا من تغيير طريقة النظر إلى الأمور في القضايا القديمة، و القضايا الجديدة التي تفرض نفسها.

اعتبار المقاومة كمحتوى للمشروع يطلق في الأمة الأجواء التعبوية الشاملة لميادين متعددة، بدءا من استعمال فعال للتقانة مرورا بإنجاز بنية من المؤسسات التربوية والاجتماعية الثقافية والسياسية، وهي قاعدة مهمة من قواعد الانتصار، لذا يجب ربط إرادة النهوض بإرادة المقاومة لكل احتلال أو عدوان أو هيمنة أجنبية.

تأهيل الجيل الشاب الذي يعيش ظروف محاولات اجتثاث و تصفية الفكر القومي وارثه، ويعيش ظروف الانحسار والانحدار، تأهيله، ليكون أهلا لحمل المشروع النهضوي العربي.

فمهمة الباحث حاليا هي إعادة النظر أيضا في مستويات التحليل، هل يريد الإبقاء على المستويات القانونية والإلهية والطبيعية أو يريد تغيير هذه المستويات التي لم تعد قائمة في شعور الجماعة ليقوم بالتحليل على مستويات أخرى مثل المستوى

النفسي والاجتماعي؟ هذا إذا أردنا اكتشاف التراث كمخزون نفسي لدى الجماهير، على المستوين الحضاري والتاريخي، وإذا أردنا أن نعرف مع أي نمط حضاري نحن نتعامل وفي أية مرحلة من التاريخ نحن نعيش، فبهذا يتم وضع التراث القديم في منظور تاريخي داخل الوعي الحضاري كمرحلة إبداع أولى(السبعة قرون الأولى)، تلتها مرحلة تالية تتمثل في إعادة بناء القديم بضرب من التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد.

كما إن مهمة الباحث قد تكمن في إعادة النظر في المحاور والبؤر الحضارية القديمة. فقد كان الله محورا أساسيا عند القدماء، وكان الوحي بؤرة الحضارة، منه تخرج العلوم في دوائر متداخلة حوله، وكان ذلك طبيعيا وسط الحضارات والديانات القديمة التي كانت تفقد التعالي والوحي، لكن هذا المحور وهذه البؤرة قد تم اكتسابها الآن بل أصبح حضورهما على حساب محاور وبؤر أخرى. ضاع الإنسان أمام حضور الله، وضاع التاريخ أمام حضور الوحي، وقد تكون مهمة الباحث اليوم هي إعادة المحاور والبؤر واكتشاف الإنسان والتاريخ، إذ يضرب لنا المثل للمجتمعات اللاإنسانية التي لا تعرف الزمان، وترفع شعارات حقوق الإنسان والحرية والديمقراطية. كما أننا خارج التاريخ، ولا نعلم في أية مرحلة نعيش، وليس لدينا تراكم تاريخي يبدأ كل جيل وينتهي ويبدأ الجيل الثاني كما بدأ الأول من الصفر. ولا يكاد يمر جيلان أو ثلاثة حتى يبدأ القوس في السقوط، فنهبط بمجرد أن نعلو، حيث نجد أن نهضتنا عمرت أربعة أجيال فحسب قبل أن نشاهد تعثر هذه النهضة وكبوة الإصلاح .

ومهمة الباحث كذلك هي إعادة الاختيار بين البدائل، فقد تم اختيار البدائل القديمة لحسم صراع سياسي لصالح السلطة، يستطيع الباحث اليوم أن يعيد الاختيار بينها لصالح الجماهير، فكلها على مستوى واحد من الاجتهاد والنظر دون تكفير لأحدها وتصويب للآخر، وربما يمكنه أن يجد بدائل جديدة تماما لم يطرحها القدماء بدافع المسؤولية التاريخية وبروح الدقة العلمية.

وإذا كان العقل من خصائص الإنسان بما هو إنسان، كان لزاما على المجتمع العربي أن يفسح المجال إلى أبعد حد أمام الطاقات العقلية الخلاقة، فإذا لم يتح للعقل أن يتنفس هواء الحرية، اختنق، ومتى اختنق العقل، اختنق المجتمع واختنق الإنسان، ولم يبق للحياة معنى. فالشعوب تهتدي بهدي العقل، من أجل اكتشاف ذاتها واكتشاف العالم من حولها، من أجل الابتعاد عن الوهم والجهل .

وأخيرا، ما يمكنني قوله وأنا أختم هذا البحث هو أنني لا أدعي في مجموع آرائي التي عرضتها بأنها القول الفصل، في الكثير من المسائل التي تناولتها، وإنما هي مجرد رأي متواضع يصب في نهر المعرفة الكبير، قد يجدها البعض جديدة ، وقد يراها البعض الآخر تكرارا لما قيل، لكنها تبقى مجهودا علميا قادني إليه الإيمان بضرورة الحوار والنقد لهز الواقع العربي وإخراجه من أزمته.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا:المصادر والمراجع.

القرآن الكريم.

1- أبو الصفصاف، عبد الكريم: **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، دار البعث، الجزائر، ط1، 1981.

2- ابن نبي، مالك: **شروط النهضة**، دار العروبة، القاهرة، 1961.

3- ابن نبي، مالك: **وجهة العالم الإسلامي**، دار العروبة، القاهرة، 1959.

4- اسحق، أديب، **الدرر**، قدم لها جرجس ميخائيل نحاس، الإسكندرية، 1886.

5- اسحق، أديب، **الكتابات السياسية والاجتماعية**، تقديم ناجي علواش، دار الطليعة، بيروت، 1978.

6- أنطون، فرح: **ابن رشد وفلسفته**، دار الطليعة، بيروت، ط1 ، 1981.

7- الأرسوزي، زكي: **المجلدات الكاملة**، دمشق، 1974.

8- إبراهيم، زكريا: **مشكلة الحرية**، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة.

9- ألوسي، حسام: **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 1980.

10- أمين، أحمد: **زعماء الإصلاح**، مطبعة مصر، القاهرة. سنة 1948.

11- أمين، عثمان: **الجوانية: أصول عقيدة وفلسفة ثورة**، دار العلم للملايين، بيروت، 1964.

12- أمين، عثمان: **مشكلة الثقافة**، دار العروبة، القاهرة، 1955.

13- أمين، عثمان: **في مهب المعرفة (مشكلات الحضارة)**، دار العروبة، القاهرة، 1961.

14- بدوي، عبد الرحمن: **دراسات في الفلسفة الوجودية**، العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

15- بدوي، عبد الرحمن: **مدخل جديد إلى الفلسفة**، ط01، الكويت، 1975.

16- بركات، سليم: **الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند الأرسوزي**، دار دمشق، دمشق، 1979.

17- بركات، سليم: **دراسات في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، دار دمشق، دمشق، 1993.

18- بركات، سليم: **مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث**، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق ، ط2، 1984.

19- البهي، محمد: **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي**، مكتبة وهبة، القاهرة سنة 1981.

20- التونسي، خير الدين: **مقدمة كتاب أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** تحقيق ودراسة الدكتور معن زيادة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1978.

21- جورج، حنا:الحقيقة الحضارية، دار العلم للملايين، بيروت، سنة 1985.

22- جدعان، فهمي: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.

23- الجابري، محمد عابد: **نحن والتراث**، دار الطليعة، بيروت، 1980.

24- الجابري، محمد عابد: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990.

25- جندي، أنور: **يقظة الفكر العربي في مواجهة الاستعمار**، مطبعة الرسالة الحمادية، مصر، 1960.

26- جندي، أنور: **الفكر العربي المعاصر في مواجهة التغريب والتبعية الثقافية**، مطبعة الرسالة، مكتبة الإنجاز المصرية، (دس) .

27- جندي، أنور: **الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقية**، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965م.

28- الحبابي، محمد عزيز: **من الكائن إلى الشخص**، دار المعارف، القاهرة، 1968.

29- الحبابي، محمد عزيز: **الشخصانية الإسلامية**، دار المعارف، القاهرة، 1969.
30- حسين، طه: **مستقبل الثقافة في مصر**، القاهرة، 1938.
31- حسين، طه: **مرآة الضمير الحديث**، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1965.
32- حسين ، طه: **خصام ونقد**، دار العلم للملايين، بيروت، ط5،1969.
33- حنا، جورج: **الحقيقة الحضارية**، دار العلم للملايين، بيروت، 1958.
34- حنفي، حسن: **قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1981.
35- حوراني، ألبرت: **الفكر العربي في عصر النهضة**، دار النهار للنشر، بيروت، 1977.
36- خليل، أحمد خليل: **مستقبل الفلسفة العربية**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981.
37- الديري، عبد الفتاح: **الإتجاهات المعاصرة في الفلسفة**، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط02، القاهرة، 1985.
38- رابح، تركي:**الشيخ عبد الحميد ابن باديس، فلسفته وجهوده**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1940.
39- رضا، رشيد: **مختارات من مجلة المنار**، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1980.
40- الرزاز، منيف: **فلسفة الحركة القومية العربية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط02، 1978.
41- زريق، قسطنطين: **في معركة الحضارة**، دار العلم للملايين، بيروت، 1964.
42- زريق، قسطنطين: **نحن والمستقبل**، دار العلم للملايين، بيروت، ط02، 1980.
43- زريق، قسطنطين: **مطالب المستقبل العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، 1983.
44- زيدان، جرجي: **مشاهير الشرق**، دار مكتبة الحياة، بيروت، الجزء الثاني.
45- سكاكيني، وداد: **قاسم أمين** ، سلسلة نوابغ الفكر العربي (رقم 25) دار المعارف بمصر، القاهرة، 1965.
46- سلوادي، حسن عبد الرحمن: **عبد الحميد ابن باديس مفسرا**، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1984.
47- سعادة، أنطون: **نشوء الأمم**، ط02، دمشق، 1951.
48- سعد الله، أبو القاسم: **الحركة الوطنية الجزائرية**، دار الآداب، بيروت، ط2، 1969.
49- سعدي ،عثمان: **عروبة الجزائر عبر التاريخ**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
50- السيد، رفعت: **ثلاثة لبنانيين في القاهرة**، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 1973.
51- السيد، رفعت: **الدين والعلم والمال**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979.
52- شميل ، شلبي: **المجموعة**، مطبعة المقتطف بمصر ،القاهرة، 1910م.
53- شكري، غالي: **التراث والثورة**، دار الطليعة، بيروت، ط02، 1979.
54- شرارة، وضاح: **الجانب الثقافي من القومية العربية**، دار العلم للملايين، بيروت، 1961.
55- شرارة، وضاح: **روح العروبة**، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، 1980.
56- شرارة، وضاح: **حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين**، دار الحلاق، بيروت، 1980.
57- شرابي، هشام: **المثقفون العرب والغرب**، دار النهار، بيروت، ط02، 1978.
58- صعب، حسن: **الإنسان العربي وتحدي الثورة العلمية والتكنولوجية**، دار العلم للملايين، بيروت، 1973.
59- صعب، حسن: **تحديث العقل العربي**، دار العلم للملايين، بيروت، 1972.
60- صيادي، أبو الهدى: **تنور الأبصار في طبقات السادة الرفاعية**، القاهرة، 1310هـ.
61- طويل، توفيق: **في تراثنا العربي الإسلامي**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1985.

62- الطالبي، عمار: **عبد الحميد ابن باديس: حياته وآثاره**، الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر، ط1 (1388هـ-1968م).
63- عبد الدايم، عبد الله: **الوطن العربي والثورة**، منشورات دار الآداب، بيروت، 1963.
64- عبد الملك، أنور: **الفكر العربي في فكر النهضة**، دار الآداب، بيروت، 1974.
65- علوش، ناجي: **الحركة القومية العربية**، دار الطليعة، بيروت، 1975.
66- عمارة، محمد: **نظرة جديدة إلى التراث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.
67- عمارة، محمد، **العرب والتحدي**، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، أيار، 1980.
68- عمارة، محمد، **الإسلام وقضايا العصر**، دار الوحدة العربية، بيروت، 1980.
69- عمارة، محمد،**رفاعة رافع الطهطاوي، الأعمال الكاملة**.المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة 01 ، سنة 1974.
70- عمارة، محمد، **محمد عبده ،الأعمال الكاملة**.المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة 01 ، سنة 1974.
71- عمارة، محمد، **عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة**، الهيئة المصرية للطباعة والنشر، 1970م.
72- عمارة محمد ، **جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة**، المؤسسة المصرية العامة للطباعة والنشر، القاهرة، عام 1968.
73- عمارة، محمد: **قاسم أمين، الأعمال الكاملة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1976.
74- العروي، عبد الله: **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت، 1973.
75- العروي، عبد الله: **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983.
76- عويس، عبد الحليم: **الصفحات الأخيرة في حضارتنا**، القاهرة، 1975.
77- فرح، إلياس: **تطور الإيديولوجية العربية الثورية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.
78- فخري، ماجد: **دراسات في الفكر العربي**، دار النهار للنشر، بيروت، 1977م.
79- قاسم، محمود: **عبد الحميد بن باديس**، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1968.
80- قرني، عزة: **العدالة والحرية**، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت عدد حزيران، 1988م
81- قنصورة، صلاح: **فلسفة العلم**، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1983.
82- محافظه، علي: **الإتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت 1975م.
83- محمود، زكي نجيب: **تجديد الفكر العربي**، دار الشروق، بيروت، 1971.
84- محمود، زكي نجيب: **مجتمع جديد أو كارثة**، دار العروبة، بيروت، 1987.
85- محمود، زكي نجيب: **في حياتنا العقلية**، دار الشروق، بيروت، 1979.
86- محمود، زكي نجيب: **حياة الفكر في العالم الجديد**، دار الشروق، بيروت، 1983.
87- محمود، زكي نجيب: **ثقافتنا في مواجهة العصر**، دار الشروق، بيروت، 1979.
88- مخزومي، محمد: **خاطرات جمال الدين**، دار الحقيقة، بيروت، ط2، 1980م.
89- موسى، منير مشابك: **الفكر العربي الحديث**، دار الحقيقة، بيروت، 1973م
90- ميلي، محمد: **ابن باديس وعروبة الجزائر**، دار العودة، دار الثقافة، بيروت، 1973م.
91- مروة، حسين: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، 1980.
92- موسى، سلامة: **اليوم والغد**، سلسلة المطبوعات المصرية، القاهرة، 1927.
93- نصار، نصيف: **طريق الاستقلال الفلسفي**، دار الطليعة، بيروت، 1970.

94- ندوة ناصر الفكرية: **ملامح المشروع الحضاري العربي المعاصر**، دار الوحدة، بيروت، 1982.

ثانيا: المصادر والمراجع المترجمة.

1- بوحي، جيان فرانكو**: تطور الدولة الحديثة**، ترجمة محي الدين الشعراني، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1987.
2- أنطونيوس، جورج: **يقظة العرب**، ترجمة: ناصر الدين الأسد، إحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت، ط05، 1978.
3- بانيدر، ليونارد: **الثورة العقائدية في الشرق الأوسط**، تعريب خيري حماد، دار القلم، القاهرة، 1966.
4- بيرك، جاك: **العرب والعلوم الإجتماعية في مائة عام(ملف الفكر العربي)**، بيروت، 1967.
5- ليفي شتراوس،كلود: **العرق والتاريخ**، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط02، 1988.
6- مارسيل، دافيد: **فلسفة التقدم**، ترجمة خالد المنصوري، مكتبة الأنجلو-المصرية، القاهرة، (دس).
7- هامبستر، ستيوارت: **عصر العقل**، ترجمة ناظم الطحان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1975.
8- أركون، محمد: **الفكر العربي**، ترجمة عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت، 1985.

ثالثا: المراجع باللغة الأجنبية.

1- Moore Barrington **: Social of Dictatorship and Democracy**, London, 1984.
2- Enayat, Hamid : **Modern Islamic Political Thougth Austin**, University of Texas press, 1982.
3- Hicham Djait, L'europe et l'Islame, Seuil,Paris,1974.
4- Marcel Gauchet, **La démocratie contre elle-même**, Ed.tel Gallimard, 2002
5- Lalande, André : **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**, Paris, presses universitaires de France. 2003.
6- Jean Michel Besnier, **Histoire de la philosophie moderne et contemporaine**, Grasset, Paris, 1993.
7- Thomas Hobbes, **Le citoyen ou les fondements de la Politique**, Trad. Sommoel Sorbier, Flammarion. Paris.1982.

رابعا: الموسوعات والمعاجم.

1- ابن منظور: **لسان العرب**، تحقيق عبد الله العلايلي، دار لسان العرب، دط.
2- بدوي، عبد الرحمن: **الموسوعة الفلسفية**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط01، 1984.
3- البستاني، بطرس: **محيط المحيط**، ج1، بيروت، المكتبة العمومية، 1870.
4- صليبا، جميل: **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1970.
5- لالاند، أندريه: **موسوعة لالاند الفلسفية**، منشورات عويدات، بيروت،
6- روزنتال، ب يودين: **الموسوعة الفلسفية**، ترجمة سمير كرم، بيروت.

خامسا: المجلات.

1- **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد68، 1992.

2- **مجلة الفكر العربي المعاصر**، العدد 88-89، 1991.

3- **مجلة الفكر العربي المعاصر**: عصر النهضة العربية، العدد 39-40، 1985م.

4- **المعهد القومي لعلوم التربية:** التفكير الإصلاحي العربي، خصائصه- حدوده، وقائع الملتقى المنظم بصفاقص، تونس، 1991.

5- **مركز دراسات الوحدة العربية:** المجتمع والدولة في الوطن العربي للدكتور سعد الدين إبراهيم، بيروت، 1988.

6- **مركز دراسات الوحدة العربية:** دراسات في الحركة التقدمية، بيروت، 1987.

7- **مركز دراسات الوحدة العربية:** إشكاليات الفكر العربي المعاصر للدكتور محمد عابد الجابري، بيروت، ط02، 1990.

8- **مركز دراسات الوحدة العربية:** الفلسفة في الوطن العربي المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفي الأول، بيروت، 1985.

9- **معهد الإنماء العربي:** بحوث في الفكر القومي العربي، بيروت، 1985.